

# كتاب التوحيد

تأليف

العلامة المحقق الموفق لفقيه الآيات بحجة

الشيخ محمد باقر الظاهر في النجف طاب ثراه

من مشورات مكتب دار العلم

أمر الله البهائي بأهوائه

طبع على نفقة ممدني برجاج محمد حسن شيرازي صفه

# كتاب التوحيد

تأليف

العلامة لمحقق المدقق لفصيح آية تبحر

الشيخ محمد باقر الطهراني النجفي طاب ثراه

من منشورات مكتب دار العلم

أينز الله البهائي بآهوان

طبع على نفقة محمد بن جاج محمد حسن شيرازي صفه

بُحْتِیَتْ نَبِشْرَ لَا مَكْنَبَ الْاَصْدَاقِ

طهران شارع ناصر رقم التلیفون ۵۳۷۶۹۶



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دلّ على ذاته بذاته وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته جلّ أن يحجبه حجاب فيطرق الشك والارتياب وتعالى عن أن يتصف بالظهور بأن يغشاه النور، ضاء النور بالظلم والجللاء بالبهيم، فتقدّس عما يراه وارتفع عن أن يجري عليه ما هو اجراء، سبحانه نور السموات عن أن يضاده الخفاء والظلمات، فهو التحقيق بحقيقة النور المتجلي عن الخفاء والظهور كلت الالسن عن تفسير صفته وانخمرت العقول عن ادراك كنه معرفته لم يعلم له ماهية ومائية فيجانس المختلفات وكل دون ذلك تعبير اللغات وصل هنالك التدبير في تصاريف الصفات، فمن تفكر في ذلك يرجع طرفه اليه حيراً وعقلة مبهوراً الذي خلقة الخلق حجاب بينه وبينهم ومباينته اياهم مفارقة انيتهم، فاسمائه تعبير و انعائه تفهيم وذاته حقيقة وكنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فمن وصف الله فقد الحدفيه، لا يتغير الله تعالى بانعياز المخلوق كما لا يتحدد بتحديد المحدود سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله، بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له وبمقارنته بين الامور عرف ان لا قرين له، مؤلف بين متعادياتها مفرق بين متدانياتها وانه بتفريقها على مفرقها وبتأليفها على مؤلفها، ذلك قوله عز وجل ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون، سبحانه من لا يبلغه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن ونشكره على ما خصنا به من معرفته بأفضل بريته محمد وآله الطاهرين والمعصومين من عمرته وآله الطاهرين.



وبعد فيقول المسكين المستكين، محمد هادي ابن محمد امين حشرهما الله تعالى مع  
الائمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، ان اقصى منية الكاملين هو الترقى في درجات  
اليقين والفوز بمقام الصديقين والعروج الى ذروة حق اليقين و حيث ان الأنبياء هم  
المبعوثون للارشاد فعلى العباد الاقتباس من انوارهم وتتبع آثارهم والاقتداء بهم في  
ايرادهم واصدارهم .

واما من برايه استقل فقد ضل واضل فكم من كتاب دوّن في هذا الباب و هو  
للظلمات المسترشد سراب وكم من شيطان متزى بزى اكمل افراد الانسان في اسفل  
درجات الغواية والناس يزعمون انه معدن الارشاد والهداية ، كاشف للحجاب و مميز  
للماء من التراب .

فاقول: انّ الوجود لا بد له مما يخرج به من الابهام، فلا يتحقق الا بعد التعين  
التام بالفصول المتنازلة الى ان ينتهي الى الشخص فبعد التعين التام يتحقق والترتب  
انما هو في الرتبة وفي التحليل .

وهذا ما اشاروا اليه بقولهم: ان الشيء ما لم يتشخص، لم يوجد، و ما لم يوجد لم  
يتشخص، وان التشخص يساق الوجود فالحدّ، ذات الوجود وخلوه عنه سلب ينشي  
عن نفسه .

وبما حققناه ظهر ان الماهية عين الوجود ، و إنّما ينفكّان بالتحليل ، فيحمل  
الوجود على الماهية ويعرضها باعتبار، كما انّ الماهية هي التي تعرض الوجود باعتبار  
آخر وفي الحقيقة ليس هناك الا الوجود الخاص فالوجود الذي هو نقيض العدم بنفسه  
لا يتقوم، بل هو والحد والتحديد مستندة الى امر ورآء ذلك، فالمبدء تعالى ليس له ذات  
و وجود وانما نعتبر بالمعنيين لله لله لجاء كما هو الحال في جميع صفات الجمال .

وهذا امتن بيان مقتبس من مشكوة النبوة .

وببيان آخر ماهية الوجود وهو ما به هو هو بنفسها خال عن الوجود، فانها من  
حيث هي ليست الاهی، فالنقيضان مرتفعان في المرتبة .

و هذه عبارة أخرى عن ان الوجود بالنظر الى ذاته لا بد له من مبدء منزعه عن

الوجود والذات .

وببيان آخر الوجود الذي هو نقيض عدم، حد لجهة جامعة بينهما يتقابلان فيها، ضرورة ان التقابل باقسامه لا يتحقق من غير جامع وهو السرفي عدم انتسام الجامع الا الى ما يجمعه، فالقسم معتبر في الاقسام، فمن حيث ان المفهوم ينقسم الى الموجود والمعدوم لا ينقسم الى العالم والجاهل ومن هذه الحيثية لا ينقسم الى الحسن والقبيح وبالاختبار الذي ينقسم اليهما لا ينقسم الى المتحرك والساكن، فاذ تحقق انه عين الحد ظهر عدم صلوحه للقيومية .

وببيان آخر ان الوجود لو كان مقتضى ماهيته لم يعقل ان يكون محدودا، فانه تخلف للمعلول عن العلة، فان التميز بالحدود والاعدام ونفس الوجود من حيث هو ليس له اقسام، مع ان عليّة غير الموجود للوجود اجتماع للنقيضين، كما أنّ عليّة الشئ لنفسه تقدم له عليه، فحيث لا يستند إلى ذاته فهو معلول لبارئه .

وببيان آخر الموجود اما مستغنى، و اما مفتقر .

اما الثاني، فلا يكون مبدء لان المفروض انه معلول لعلية ولو بواسطة ولو استقل الفاقد بالمطاء اجتماع النقيضان .

واما الاول فلا يعقل فيه الحدوث بعد ان لم يكن لان هذا مناقض للاستغناء في وجوده عما سواه فان مرجعه الى ان ذاته يكفى في وجوده فكيف يتخلف الوجود عن الذات، وبهذا البيان ظهر بطلان الترجيح من غير مرجح ، فان مرجعه الى اجتماع النقيضين وارتفاعهما .

وتبين بطلان الاولوية الذاتية والعرضية .

وظهر الاستغناء عن التمسك بالدور والتسلسل وابطالهما .

كما انه ظهر من جميع ما تقدم ، أنّ اثبات المبدء تعالى لا ينفك عن التوحيد ضرورة أن الحدينا في الوجوب والتعدد لا يعقل الا بالحدود .

كما انه تبين انه تعالى منزلة عن الوجود والماهية وعوارضها، وأن نسبة كل صفة كمالية اليه تعالى إنما هي من جهة ضيق المجال والافهوسبحانه منزله عن الاعراض وظهر

انه لانسبة بينه وبين الخلق حتى على وجه التباين .

فظهر فساد شبهة وحدة الوجود، فان الوجود بزعمهم هو الواجب .

وقد تبين أن الوجود لا يصلح للقيومية .

و تبين أيضاً ان الماهية حد له منتزع من الالتناف بالعدم وعلى زعمهم الفاسد

هى الاعيان الثابتة، والوجود مستجلى فيها .

مع ان هذا كلام من لاشعور له ، حيث ان تفكيك الثبوت عن الوجود وتوهم

ان العلم مع انه عين الذات الذى هو بزعمهم عين الوجود، منشاء لثبوت المعلوم قبل

ثبوته مع تبعية العلم للمعلوم واعترافهم به سفسطة محضة و اهل هذا المذهب أظهر

مصاديق السوفسطائية حيث ينكرون وجود جميع المحسوسات حتى أنفسهم ولا سفسطة

أعظم منه، كما انهم ينكرون احياناً بعث الرسل وانزال الكتب والحشر والنشر و

الثواب والعقاب .

وتارة يدعون ان الانبياء ﷺ انما بعثوا لان يأمروا بعبادة الاوثان و غيرها.

وان النهى انما هو للجمود على معبود خاص و ان عبادة عيسى عليه السلام و قولهم: ان

المسيح هو الله، محض الايمان و ان العجل هو ما امر موسى بعبادته و اوصى به أخاه

هرون عليه السلام ، و هو الذى كان في الألواح وان عبادة فرعون أيضاً كغيره مما امر به الله

تعالى .

بل ادعى امامهم الشيخ الاعرابي، انه في مقام المكاشفة رأى ان الهوى مستقر على

عرشه وكان أعظم مجلى، و ان عبادته بالزنا وشرب الخمر وقتل الانبياء ﷺ والمحاربة

مع الله تعالى انسب وادخل في الترقى في درجات القرب الى الله تعالى من الصلوة والصيام

وغيرهما مما لم يعبد فيه الهوى وهو تارة ينكر الخلود .

واخرى يدعى ان العذاب من العذاب واخرى يقول: ان جهنم هو الله ، وسنتلوا

عليك تفصيل ما اجملناه بعون الله سبحانه وجل جلاله، ثم بعد هذا كله يدعون الربوبية

تارة، والافضلية من الأنبياء حتى خاتم النبيين ﷺ اخرى ، فضلوا واضلوا وبالجملة

فالمتكلمون قاطبة وبعض الاواخر من المنتحلين الى الحكمة لعدم تفعلهم حقيقة الماهية

والوجود وعروض احدهما لآخر اشتبه عليهم الامر فوقعوا في حيرة واضطراب وصدر عنهم ما يضحك به الشكلى في كل باب .

فمنهم من زعم ان الماهية غير مجعولة وان المجمعول هو الموجود لان كون الشئ نفسه لو كان متوقفاً على جعل جاعل لزم سلب الشئ عن نفسه قالماهية ماهية حال المدم الا انها غير موجودة قال: قائلهم ما جعل الله المشمش بل جعلها موجودة .

ومنهم من قال: ان الوجود غير قابل للجعل والالزم سلب الشئ عن نفسه فالوجود وجود ازلاً وابدأ بنفسه من غير حاجة الى جاعل وهذا عين الوجوب فالوجود مساوق للواجب ولا يتصف شيء من الممكنات به الا على وجه الاضافة والقائلون باصالة، الماهية ذهبوا الى ان الوجود عرض اعتبارى يعرضها في الذهن ، والتزموا بان للماهية ، تحقيقين ووجودين، خارجى وذهنى وزعموا ان الوجود الذهنى ظلى ضعيف فللماهية افراد ذهنية وخارجية وزعموا ان هذا هو المصحح للقضية الفرعية وجعلوه اصلاً للفروع الكثيرة واستدلوا عليه بادلة سخيفة مع ان الوجود الذهنى مع فساده في نفسه لا يدفع المحذور على ما سيظهر انشاء الله تعالى .

وكشف الحجاب ان الوجود عين هويته ونفس ماهيته ، كما هو محصل عروض الوجود للماهية والتفكيك انما هو بالتحليل وكذا الحمل والعروض فقبل التحقيق الذي هو عين الواقع والخارج لا وجود ولا ماهية ومعه لا تعدد ولا تمايز فالحيوانية مثلاً نحو من الوجود لان الحركة بالارادة والحس وجود المعدم لا يعقل ان يكون حيواناً اوحساساً، وكذا النطق وهو ادراك الكليات وملكة اكتساب النظريات نحو وجود ، و المعدم ليس ناطقاً بالضرورة وكذا الحال في جميع الاجناس والفصول والانواع الملتزمة منها المترتبة .

فانه صرف الفرض وليس كون الانسان قبل الوجود انساناً و كون الوجود وجوداً قبل التحقق الا بمجرد الفرض فعدم كون الانسان والوجود قبل التحقق انساناً ووجوداً مخالف للفرض لانه سلب للشئ عن نفسه كيف وليس هناك شئ ولا نفس بالفرض الا ترى ان اجتماع النقيضين لو كان اجتماعاً تحقيقاً لكان متحققاً وانما هو مجرد فرض



فقولنا: اجتماع النقيضين مستحيل، معناه ان ما فرضناه اجتماعاً ليس باجتماع تحقيقاً بل انما هو مجرد فرض غير واقع وتقدير فالانسانية التحقيقة وهو الحيوانية مع النطق عين الوجود فكيف يكون متحركاً كالارادة و مدركاً للمعقولات وهو لا وجود له ومن خفي عليه هذا المعنى خبط خبط عشواء .

فبين من ذهب الى ان التقرر مرحلة سابقة على الوجود .  
ومن توهم ان بين الوجود والعدم مرحلة تسمى بالحال ولم يتعقلوا ان ارتفاع النقيضين محال .

اترى ان شريك الباري تعالى شريك غير موجود، مع ان الشركة معه عبارة عن وجوب الوجود .

وبما حققناه ظهر ان الوجود لا كلى ولا جزئى، فان الماهية ينقسم اليهما و مرجعه الى ان الوجود بلا حظ ذاته وحقيقة يترتب عليه الاحكام فهو لا جوهر ولا عرض الى غير ذلك من الجهات فمالا ماهية له لا يتصف بشي من الاوصاف .

فما اشتهر من ان الواجب كلى منحصر في الفرد من الاغلاط .  
فانك قد عرفت انه تعالى منزّه عن الذات والماهية بل نسبة الوجود اليه لضييق المجال وان المعنى انما هو التنزيه عن نقص العدم .

كما انه ظهر ان النزاع في ان الكلى الطبيعى موجود ام لا مما لا ينبغي ان يقع بين المحصلين، فان معنى عروض الوجود للماهية ان الملحوظ اولاً في الوجود انما هو حدّه المعين له لا ان هناك عارضاً ومعروضاً وعروضاً وهذا المعنى لا مجال فيه للاشكال .

ومثله في الغرابة القول بانه في ضمن الفرد او ان وجوده بمعنى وجود الفرد، فان الفرد ليس الا الكلى الموجود اى الوجود مع التعين .

والخلاص ان معنى قولنا: ان الطبيعى موجود ان ذات الوجود متحقق و ليس حاله حال مالم يخرج عن الفرض كاجتماع النقيضين .

وزعم بعض من لا تحصيل له ان الكلى منتزع من الافراد ولا وجود له وهو لم يتعقل

معنى الفرد والكلّي ولم يتميز التّاصل من الاتّزاع .  
وما اشبه هذه المقالة الشّنيعة بما يحكى عن آخر من وجود الكلّي لابان يكون  
فردا .

وبالجملة فيجميع ما صدر عن المتكلمين الا بعض ما قلدوا فيه الحكماء الاساطين  
خصوصاً الصوفية منهم من الخرافات .

ونحن بتوفيق الرب جل جلاله نتعرض اولاً ما نسجت الصوفية فانهم  
بمزخرفات كلماتهم اضلوا جل الازكياء، فالواجب البدار الى قلع ما استسوه وازاحة ما  
ابدعوه .

قالوا: الوجود واجب لذاته اذ لو كان ممكناً لكان له علة موجودة فيلزم تقدم  
الشي على نفسه وهذه مغالطة محضة ناشئة عن عدم تعقل حقيقة افتراق الوجود عن  
الماهية فان احكام ذات الشيء كيف لا تجرى عليه وقد عرفت ان الماهية هوية الوجود  
فهل هو كما انه هي ، فاستغناء الوجود عن العلة عبارة اخرى عن استغناء الماهية  
عنها، مع ان الماهية مع قطع النظر عن الوجود لا علة ولا معلول فانه لا علية الا في مرحلة  
الايجاد والحاصل ان الماهية انما تنفتقر الى العلة في ايجادها لا في نفسها ، نعم هي معلولة  
و مصنوعة تبعاً فان الحد لا يتخلف عن المحدود .

فمحصل ما تندفع به هذه الوسوسة ان كل شخص من اشخاص الوجود مفتقر  
الى وجود شخص آخر الى ان ينتهي الى ما هو منزّه عن المحدود، فاختلف العلة  
والمعلول انما هو بالحدود لا من حيث مفهوم الوجود فاحتياج الوجود الى الوجود  
مع قطع النظر عن التعينات والحدود تفكيك للحد عن المحدود .

قال القيصرى: بعد ما ذكره لا يقال: الممكن في وجوده يحتاج الى علة وهو  
غير موجود عندنا لكونه اعتبارياً .

وحاصل الاشكال ان الممكن في وجوده يحتاج الى العلة، والوجود لا وجود له  
حتى يحتاج الى علة فانه امر اعتباري، ويمكن ارجاعه الى ما حققناه من ان الاحكام  
انما هي لذات الوجود فمع فرض افتقار الماهية في وجودها الى العلة لا معنى لافتقار

الوجود مع قطع النظر عن ماهيته اليها وهذا معنى كونه اعتباريا والماهية متأصلة  
يعنى ان فى مرحلة التفكير، فالأصل ذات الوجود لا المفهوم المنسلخ عن ذاته فانه حينئذ  
اعتباري صرف لا بمعنى عدم تحفظه ( خ ل تحققه ) الا باعتبار المعبر، بل بمعنى  
ان الوجود مع قطع النظر عن تعيينه ينتزع من الذات تحليلًا .

والمتحقق فى الخارج تحقيقاً انما هو ذات الوجودات لا الاعتبار المجرد  
عن الذات والا فلا اشكال ان الوجود عين التحقق والماهية حد له منتزع من اكتنافه  
بالعدم .

واجاب عنه بان لا نسلّم ان الاعتباري لا يحتاج الى علة فانه لا يتحقق فى  
العقل الا باعتبار المعبر فهو علته انتهى .

ويظهر من هذا الكلام انه كغيره من اهل هذا المذهب لا خبرة له بالصناعة  
فانه زعم ان المعبر يوجد الأمر الاعتباري فى عقله وان علته هو الشخص  
المعبر .

فالوجود على طريقة المحققين يوجد المعبر فى عقله وكذا الفوقية والتحتية  
وغيرهما مما لا يخفى من الجهات الاعتبارية ولولاه لم يكن لها تحقق فما فى نفس  
المعبر ليس الا علما لان النسبة مع قطع النظر عن ذهنه لا تحقق لها وهذا التوهم  
من الصناعة بمكان، حيث ان موضوعات الامور الاعتبارية معروضة لها وان لم يكن  
عقل ولا عاقل، كيف والنسبة الخارجية لا يعقل ان تحصل بالخطور بل الامر الاعتباري  
قسيم المتاصل فما هو ( فهو ) يتبع فى تحققه غيره فوجوده عين وجود ما ينتزع منه  
لانه لا تحقق له الا الخيال فى العقل كيف ولو كان فاعله وموجدّه هو المعبر  
وموضوعه ( وموضعه ) العقل لم يكن القضايا حقيقية فوجود الافلاك والعقول مثلاً  
عارض لعقله وكذا الابوة والبنوة وفوقية السماء وتحتية الارض احوال لعقل هذا  
القائل، فان المفروض ان تحققه فى عقله بتعقله فالعقل هو المدرك المتميز والانصاف  
( للانصاف ) ففاعله هو الفاعل لمعرضه لا العاقل .

واستدلوا ايضاً على ان الوجود هو الحق تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً:

بان طبيعة الوجود من حيث هي هي جامعة للوجود الخاص الواجبي وهو في الخارج فيلزم ان تكون تلك الطبيعة موجودة فيه ولكن لا بوجود زائد عليها، وحينئذ لو كانت ممكنة لكانت محتاجة الى علة ضرورة .

ومحصله ان الوجود كلي طبيعي ذو افراد ومن مصاديقه الوجود الخاص الواجبي وهو في الخارج فطبيعة الوجود الموجود فيه موجودة في الخارج ولا ريب ان تحققها فيه بنفسها لا بوجود زائد عليها فلا بد ان يكون تحققها في جميع المصاديق على هذا المنوال ، ضرورة ان الطبيعة سارية في المصاديق ولا يختلف حالها باختلاف افرادها فيما يرجع اليها من حيث هي هي فثبت ان الموجود ( الوجود ) مطلقاً يتحقق في الخارج بنفسه وهذا ما ادعيناه من انه هو الحق .

وفيه ان طبيعة الوجود هي الماهية ، فان الماهية ماهية الوجود كما ان الوجود وجود الماهية فالوجود المنسلخ عن الماهية تحليل لا طبيعة له كما ان الطبيعة لا طبيعة لها .

وهذا معنى كون كل شيء موجودا بالوجود والوجود بنفسه وان وجود الوجود ليس زائدا عليه، بخلاف غيره فان الغير انما هو ذات الوجود المسمى بالطبيعة والماهية فزيادة الوجود عليها تحليلية .

ولا مجال لهذا التحليل بعد الانحلال فالطبيعة موجودة والوجود وجود الطبيعة طبيعة، وهذا هو السر في انه لو كان للوجود وجود لزم التكرار فان المفروض انسلاخه عن الذات ومع ذلك فلو كان له ذات لم يعقل وقوفه على حد .

وبهذا البيان ظهر ان الطبيعة ايضاً اعتبار بمعنى انه لولا التحليل لم يغير الوجود فهو حد له يتعين به فهو عينه بل ذاته وحقيقة وفرض انفكاكه عن الماهية مرجعه الى ملاحظة الشيئية مع قطع النظر عن ذاتها وهذا معنى كون الخارج ظرفاً للوجود لا لوجوده وان الماهية وجودها في الخارج فان الوجود بعد التحليل يضاف الى ذاته .

واما الى نفسه فلا معنى له والا لكان الوجود عين الطبيعة في التحليل فالوجود



في الخارج بنفسه معنى لا يصلح ان يقال: انه ذات وجه في الخارج بخلاف ذاته المسمى بالطبيعة والماهية، فلا يصح ان يقال: انها في الخارج بل وجودها في الخارج .

فظهر ان توهم ان الطبيعة الوجود موجودة في الوجود الخاص لا يقع الا لمن لم يتعقل معنى لفظ الوجود والماهية وانه فاقد للشعور ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

ثم ان هذا التكلف التام لا يترتب عليه ما يرومه ، فان عدم زيادة الوجود على الوجود وكونه وجوداً بنفسه قادح في وجوبه وكونه قيسوماً فانك قد عرفت ان هذا معنى كونه اعتبارياً ، لان مرجعه الى ان الحكم انما هو لذاته المسمى بالماهية فهو اعتبار صرف وابهام محض ، لا يحكم عليه بشيء من الاحكام .

وبالجملة كون الوجود مخالفاً لماهيته في ازدياد الوجود في الثاني دون الاول مسلم لا نزاع فيه لكنه موجب لكونه اعتبارياً لا انه دليل على الوجوب بل انما هو دليل على انه اعتبار صرف في الممكن غير صالح لشيء من الاحكام فالوجود ليس كلياً له افراد والا لكان الواجب تعالى الذي هو فرد بزعمه الفاسد للوجود مركباً مع انه من خواص الامكان .

واستدلوا ايضاً ، بان الوجود ليس بجوهر ولا عرض ، لان الجوهر موجود في الخارج لا في الموضوع او ماهيته اذا وجدت كانت لا في الموضوع، والعرض موجود في الموضوع، والوجود ليس موجوداً والممكن اما جوهر او عرض، فثبت انه الواجب .

وفيه ان تخصصهم الماهية بهذا التقسيم انما هو لعدم صلوحه الوجود الملحوظ منسلاً عن ذاته وماهيته لان يحكم بهذه الاحكام ، فانها تثبت للوجود بلحاظ ذاته المعبر عنه بالماهية ، فالمستدل لم يتعقل ان تقسيم الماهية الى الجوهر والعرض انما هو تقسيم للوجود لا بشرط فان الماهية ماهية الوجود وهويته وذاته ، و كيف يخفى على عاقل ان الحكم الثابت لذات الشيء ثابت له نفسه فانسلاخ الوجود عن الماهية تحليل صرف في التعليمات لا كما يتوهمه اساطين الصوفية وكبرائهم من المغايرة الحقيقية .

وإن شئت قلت: إن الممكن إنما يكون جوهرًا أو عرضًا إذا كانت ماهية وأما الوجود فلا، حيث أنه اعتبار صرف فهو في الحكم تابع لمنشاء انتزاعه .

واستدلوا ايضا، بأن الوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه والالكان كباقي الموجودات في تحققه بالوجود ويتسلسل وكل ما هو كذلك فهو واجب بذاته لاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه، وفيه أن الوجود لا بشرط أي من غير تحليله إلى ذات ووجود لا يمكن خروجه عن الابهام إلا بالحدود وهي الماهيات وفي التحليل لامحالة ينحل إلى وجود وحقيقة زائدة عليه وأما بشرط لا أي المقابل للماهية المنسلخ عنها فهو وإن لم يكن ماهية إلا أنه امر اعتباري فماهية دلوحظت منفصلة ومع التجريد لا يعقل أن يكون له ماهية أخرى وهو السر في لزوم التكرار الذي عبر عنه المستدل بالتسلسل جهلاً منه بأنه في لسان أهل العلم عبارة عن خصوص عدم تناهي العلل والمعلومات و لهذا قالوا: كلما لزم من وجوده التكرار فهو امر اعتباري. ثم إن كون الشيء نفسه ليس معنى وجوب الوجود، ضرورة أنه فرق واضح بين الاستغناء عن العلة وبين كونه ذاته ونفسه فمن هذه الجهة لا فرق بين الوجود والماهية والعدم .

فإن كلاً من الماهية والعدم نفسه بل المستحيل أيضا لا يجوز سلبه عن نفسه . وقد حققنا أن نفس الوجود وذاته بما هو هو إنما هو الماهية ، فالوجود المنسلخ عن الماهية ليس وجوداً كما أن الماهية المنسلخة عن الوجود ليس ماهية فالامر العام المنسلخ عن الهويات والتعيينات المعبر عنه بالوجود اعتبار محض جرد عن نفسه فيصح لنا أن نقول: لولا الخلف أن الوجود المقابل للماهية ليس وجوداً فإنه لا يكون هو إلا بما هو هو ولا نعني بالماهية سواء فلا اضعف من الوجود المقابل للماهية حيث أنه جرد عن مابه هو هو في التحليل فكيف يتوهم أنه الواجب كما ذهب إليه الظالمون تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فهو بهذا الاعتبار لم يبلغ درجة الامكان ، فأنه إنما يكون ممكناً بلحاظ ذاته المعبر عنه بالماهية فهو اضعف اعتبار لا يصلح لأن يحكم عليه بالامكان والاستحالة و الوجوب .

قال الفيصري: بعد ما استدلّ بهذا الدليل: فإن قلت: الوجوب نسبة تعرض الشيء نظرا الى الوجود الخارجي فما لا وجود له في الخارج زائدا على نفسه لا يكون متصفاً بالوجوب. قلت: الوجوب عارض للشيء الذي هو غير الوجود باعتبار وجوده ، أما اذا كان ذلك الشيء عين الوجود فوجوبه بالنظر الى ذاته لا غير لان الوجوب يقتضي التغير مطلقا لا بالحقيقة كما ان العلم يقتضي التغير بين العالم والمعلوم تارة بالاعتبار وهو عند تصور الشيء نفسه، وتارة بالحقيقة فهو عند تصوره غيره انتهى وشيء من الاعتراض والجواب لا يرجع الى محصل .

اما الاول فلأن الوجوب عبارة عن الاستغناء عن العلة والقيومية فماله وجود لا يعقل ان يكون واجبا فازدياد الوجود على الذات من خواص الممكن فكيف يكون به قوام وجوب الوجود .

واما الثاني فلما عرفت من ان وجوب الوجود لا يقتضي التغير اصلا أن هناك تغييراً بالاعتبار، كيف ولو كان كذلك لزم التركيب فان تغيير الماهية مع الوجود في الممكنة ايضا ليس الا بالأعتبار فكأنه لم يتعقل حقيقة الوجود والماهية و زعم ان المغايرة تحقّية .

واستدلوا ايضا ، بأن كلما هو غير الوجود يحتاج اليه من حيث وجوده وتحققه والوجود من حيث هو وجود لا يحتاج الى شيء فهو غني في وجوده عن غيره و كلما غني في وجوده عن غيره فهو واجب، فالوجود واجب بذاته .

وفيه انه مغالطة ناشئة عن عدم تعقل معنى الوجود والماهية وعدم التميز بين كون الشيء نفسه و بين الاستغناء عن العلة فنقول : ان احتياج كل ما هو غير الوجود اليه ليس بمعنى كون الوجود علة لايجاده والالزم كون الشيء علة لنفسه فاستغناء الوجود عن وجود آخر ايضا ليس عبارة عن القيومية بل بمعنى انه نفسه ضرورة انه فرق واضح بين عدم ازدياد الوجود على نفسه الذي مرجعه الى ان الوجود ليس له ماهية و بين الاستغناء عن العلة فان العلة لا يجعل الوجود وجودا بل إنما يخرج الفرض الى العين فما كان وجودا بالفرض يحققه وهذا معنى عروض الوجود للماهية .

وببيان آخر احتياج الماهية الى العلة عبارة اخرى عن احتياج الوجود فان الماهية ذات الوجود وهي انما نحتاج الى العلة في ايجادها وهو عبارة اخرى عن احتياج وجودها الى العلة .

فظهر ان المتوقف على العلة انما هو الوجود لا الماهية وان كانت مصنوعة تبعاً وتبين ان ازدياد الوجود على الماهية .

انما هو بحسب التحليل فان الماهية ماهية الوجود و تعيينه وحدّه و ذاته فعدم ازدياد الوجود على الوجود دليل على انه اضعف اعتبار، فان الزيادة عبارة اخرى عن كون المعروض ذاتاً للوجود و تعييننا له مخرجاً له عن الابهام، والوجود المقابل للماهية عبارة عن المفهوم المبهم المنسلخ عن الذات المعينة له ولهذا لا معنى لان يقال : انه في تحققه يحتاج الى طرف و وصف عليه مسمى بالوجود هذا مرجعه الى انه لا بهامه غير صالح لان يحكم عليه لا انه غنى عن الاتصاف مع ان مغايرة وجود لوجود انما هي بالحد معين له وهو الماهية، فهذا هو السر في عدم تعقل وجود للوجود كما للماهية و اين الابهام عن القيومية .

وبالجمله فالدليل المزبور يدل على ان الوجود وصف صرف لا يتعقل من غير موصوف ولا يصلح للقيومية فان محصله ان تحقق كل متحقق فكل وصف بالتحقق له فالوجود صفته فانه التحقق فلا يعقل استقلاله ولا اتصافه بالتحقق والالكان موصوفا و صفة ومعرّضاً وعرضاً فكل ماهية باعتبار عروض الوجود له موجود فهو تحقق بالذات لذات الوجود متحقق به .

وهذا معنى قولنا: انه امر اعتبارى فانه عين التحقق تحقيقاً وغيره تحليلياً فكيف يتوهم ان نتيجة هذا البرهان استغناء الوجود عن العلة مع ان نتيجته استحالة وجوبه وان الامكان لازم له عقلاً لاستحالة انفكاكه عن المعروض الذى هو ذاته .

قال القيصرى : بعد ما ذكر هذا الدليل : فان قلت : الوجود من حيث هو هو كلى طبيعى لا يوجد الا في ضمن فرد من افراده فلا يكون الوجود من حيث هو واجباً لاحتياجه في تحققه الى ما هو فرد منه .



قلت: ان اردتم بالكبرى الطبائع الممكنة الوجود فمسلم لكن لا ينتج المقصود لان الممكنات من شأنها ان يوجد ويعدم وطبيعة الوجود لا يقبل ذلك لما مروا ان اردتم ما هو اعم منها فالكبرى ممنوعة وليتأمل في قوله تعالى : ليس كمثله شيء الآية، بل لاسم ان الكلي الطبيعي في تحققه متوقف على وجود ما يعرض عليه ممكنا كان او واحبا اذ لو كان كذلك لزم الدور سواء كان العارض منوعا او مشخصا لان العارض لا يتحقق الا بمعرضه فلو توقف معرضه عليه في تحققه لزم الدور وكل من الاعتراض والجواب يكشف عن عدم تعقله شيئا من البديهيات فضلا عن النظريات .

اما الاول فلان الوجود المقابل للماهية لا معنى لكونه كليا او جزئيا فان كون الماهية كلية شارة عن ان طبيعة الوجود متصفة بالكلية فاتصاف الوجود العارض للماهية بذلك مرة اخرى لا معنى له مع ان الفرد ليس الا الكلي الموجود فلا معنى لاحتياج الشيء الى نفسه وكونه في ضمن نفسه .

فالصحيح ان يقال: ان الوجود في نفسه مبهم لا يخرج عن الابهام الا بالتعين فهو مفتقر في نفسه الى ما به تحصل له نفس وعين وهذا من خواصه فان كون الشيء نفسه ابد البديهيات والوجود مع اند عين الشئ فاتها مساوقة له فنفسه ( و نفسه خ ل ) وذاته و ما به هو هو اعتبر في مقابله فهو فاقد نفسه ( فاند فاقد لنفسه خ ل ) لانه ليس هو الا بما به هو هو و ليس هذا إلا تحليلا في التعليمات .

واما الثاني فلان عدم كون طبيعة الوجود متصفة بالعدم لا معنى له ضرورة ان الماهية هي طبيعة الوجود وعدم الحكم على الوجود المتقابل للمهية بانه معدوم من قبيل عدم الحكم بانه موجود مبني على عدم صلوحه لذلك بعد تجريده عن ذاته فان الاحكام للذات لامحالة لا للمفهوم المبهم .

اما قوله عز من قائل: ليس كمثله شيء فلا ربط له بمرامه فان الماهية هي الشيء باعتبار الوجود فلا المهية مع قطع النظر عن الوجود شيء ولا الوجود مع قطع النظر عن هويته شيء فلا يصح أن يقال: ان الوجود ليس كمثله شيء كما أنه لا يصح أن يقال: ان المهية ليس كمثله شيء فان نفع كل منهما ووهنه يابى عن أن يكون

له مثل او لمثله ما يشبهه وهو تعالى من حيث انه ليس مجانساً لغيره لتنزّهه عن الوجود والحدود لا يعقل ان يشبه مثله شيء، و توهم ان الكاف زائدة ناش عن عدم تعقل معنى المثل وعدم التمييز بينه وبين الشبيه وقد حققناه في رسالتنا في آية النور والحاصل ان الآية الشريفة مكذبة لهذه الدعوى كغيرها من الايات على ما سيظهر انشاء الله تعالى (خ ل) (ثم قال: بل لانسلم ان الكلى الطبيعى في تحققه متوقف على وجود ما يعرض عليه ممكناً كان او واحباً اذ لو كان كذلك لزم الدور سواء كان العارض منوعاً او مشخصاً، لأن العارض لا يتحقق الا بمعرضه فلو توقف معرضه عليه في تحققه لزم الدور، والحق ان كل كلى طبيعى في ظهوره في عالم الشهادة يحتاج الى تعيينات مشخصة له فائضة عليه من موجدته وفي ظهوره في عالم المعانى يحتاج الى تعيينات كلية منوعة له لا في تحققه في نفسه، و ايضاً كل ما ينوع او يشخص فهو متأخر من الطبيعة الجنسية و النوعية بالذات والمتأخر لا يكون علّة لتحقيق المتقدم بل الامر بالعكس اولى و الجاعل للطبيعة طبيعة اولى منهما ان يجعل تلك الطبيعة نوعاً او شخصاً بضم ما يعرض عليها من المنوع والشخص وجميع التعينات الوجودية راجعة الى تعيين الوجود فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود في كونها في الخارج الى غيرها وفي الحقيقة ليس في الوجود غيره انتهى صح، اقول: قال: قائلهم ليس في الدار غيره دينار وبهذا الكلام يكشف ما به من القصور و فقدان الشعور ومن لم يجعل الله له نور افماله من نور فان توقف الملبهم في الخروج عن الابهام على التعيين معنى تحليلي لا تحقيقي، ضرورة ان التعيين عين المتيّن و مغايرة الجنس مع الفصل و النوع مع الشخص و كذا تغاير الاجناس و الانواع و الفصول المرتبة في التحليل ليس الا في التحليل، و الا فليس هناك الا الوجود الخارجى الذى هو عين الشخص، فالملبهم جهة تحليلية من جهات الشخص، كما ان التعيين المنفصل عنه صرف تحليل و تقدم الجنس على الفصل لتقوّمه به (كتقوّمه خ ل) انما هو في التحليل والا فلا تقدم ولا توقف ولا تغاير كما عرفت في الماهية والوجود فتوهم لزوم الدور، ناش عن عدم تعقله معنى التوقف التحليلي و ان الجنس ليس امراً متحصلاً مع قطع النظر عن الفصل، وكذا النوع مع قطع النظر عن الشخص

وانّ هذا معنى السريان والجمع والاتحاد مع المتباينات ففي الحقيقة لا عروض ولا تغاير لكن الجهة الجامعة ملحوظة سابقة والمعينة لاحقاً، كما ان الذات ملحوظة سابقاً على الوجود مع انه لا تغاير ولا عروض ففي التحليل صحّ لنا ان نقول: انّ كلاً من الفصل والتشخيص يعرضان الجنس و النوع فالفصل شريك العلة للجنس، كما ان الصورة شريك العلة للهيولى والجنس علة مادية للفصل والفصل عرض للجنس وان كان ذاتياً للنوع ولا تهافت ولا تناقض ولا دور، فان هذه اشارات الى جهات علمية يعرفها اهل الصناعة لاهولاء الاجلاف اهل السماع والرقص، الذين يزعمون الكشف والشهود وانّ الله جل ذكره هو العجل والصنم و فرعون و نمرود و انه المنصور و ابو يزيد و معاوية و عبيداله و يزيد الى غير ذلك من النجاسات و الفاذورات على ما سيظهر من كلماتهم المصرّحة لما نبهناك عليه من اللوازم والتزامهم بها .

فظهر ان قوله: بل لا نسلم ان الكلى الطبيعية الخ، من الخرافات فان معنى توقف الكلى على الفصل والتشخيص ان هذه الجهة التحليلية المنسلخة بالتحليل عماد قوامه وتعيينه مبهم لا تحقق لها الا بالخروج عن الابهام والتعيين التام، وهذا المعنى غير قابل للانكار فانّ مرجعه الى ان الابهام يجامع التحقق و ان الطبيعي بوصف كلية يوجد في الخارج و هو اتصاف الشيء بنقيضه فان التحقق في الخارج عين التشخيص ولا معنى للفرد الا ذلك فكيف يستغنى الكلى الطبيعي عن المعينات في تحقيقه .

فما زعمه من ان العارض لا يتحقق الا بعروضه من الواضحات .

فقد اشتهرت القضية الفرعية وصارت من الواضوح بمنزلة البداهيات الاولى ضرورة ان العلة المادية مقدّمة على الفاعلية، بل العرض شان من شئون المعروض ينفصل عنه بالتحليل على ما سيظهر انشاء الله تعالى ولكن عروض الفصل للجنس انما هو عروض تحليلي وهو يتوقف على سبق التحليلي وهذا لاينا في التوقف الخارجي على التعيين لا بمعنى انه علة له بل بمعنى ان الجنس لولا خروجه عن الابهام استحال وجوده بمعنى ان الموجود انما يوجد المتعين بالتعين التام لا الامر الباقي على الابهام لان الخروج عن الابهام سابق على الابداء، فالجنس مقدم في اللحاظ والتحليل على الفصل

كما ان المجموع منها وهو النوع مقدم على الوجود في اللحاظ والوجود يعرضه وهذا العروض لا يتوقف على وجود المعارض ( وهذا العرض لا يتوقف وجوده على المعارض خ ل ) قيل: المعارض كما توهموه والتزموا من اجله بوجود الاشياء بحقايقها في الذهن فان عروض الوجود للماهية مرجعه الى خروج الفرض الى التحقق .

فانك قد عرفت: ان الماهية نحر وجود مفروض فهو مع بقاءه على التقدير سار في المصاديق المفروضة واذا تبدل الفرض بالتحقق امتنع الصدق ضرورة ان كل وجود محقق مبائن للافان الكلي مالم يتشخص لم يوجد فلا معنى لتوقف التحقق على تحقق سابق بل لابد له من قوة سابقة بحسب التحليل فعروض الوجود بهذا المعنى يتوقف على عدم الماهية بمعنى بقاء الفرض كي يصدق التحقق وحدوث ضرورة استعمال حصول الحاصل . ثم قال : والحق ان كل كلي طبيعي في ظهوره مشخصاً في عالم الشهادة يحتاج الى تعيينات مشخصة له فايضة عليه من موجدته و في ظهوره في عالم المعاني منوعاً يحتاج الى تعيينات كلية منوعة لافي تحققه في نفسه .

وايضاً كلما ينوع او يشخص فهو متأخر عن الطبيعة الجنسية و النوعية بالذات والمتأخر لا يكون علة لتحقيق المتقدم بل الامر بالعكس اولى والجاعل للطبيعة طبيعة اولى منهما ان يجعل تلك الطبيعة نوعاً او شخصاً بضم ما يعرض عليها من المنوع او المشخص انتهى .

وفيه ان تحقق الكلي و نفسه. عبارة عن وجوده في الخارج و كيف يخطر ببال ذي مسكة انه بكليته و ابهامه يتحقق وهل للظهور في عالم الشهادة معنى غير الوجود الخارجي او ان الظهور في عالم المعاني يتعقل له معنى الا الخروج عن الابهام بالتقوم بالفصل وهؤلاء يزعمون ان هذه الخرافات الناشئة عن عدم تعقل البديهيات يقتربها اهل الصناعة بهذه الزخارف وتزينها بكلمة الظهور وعالم الشهادة وامثالهما مما استروا بدعور انهم عن اعين الحمقاء .

وليت شعري كيف يتوهم غير النسناس ان الجهة المبهمة التحليلية المسماة بالكلي في لسان اهل العلم في تحققه لا يحتاج الى التعيين وان الكلي يظهر في نوعه و



فردّه لانّ الفرد تحقق للكلّي ، فهل النوع امر و راء الجنس الكلّي المقوم بالفصل ، او انّ الفرد امر و راء النوع الموجود .

واعجب من ذلك ان هؤلاء يزعمون ان هذه الخرافات اسرار انكشفت لهم بالالهام والكشف وسيظهر انشاء الله تعالى انها زخارف يوحىها اليهم الشياطين فانهم اوليائهم قال: عزّ من قائل : انّ الشياطين ليوحون الى الى اوليائهم .

قوله : وايضاً كلما ينوع ويشخص فهو متأخر . الخ- فيه ان كلامنا من المغايرة التقديم والتاخر والعروض والتقوم معان تحليلية والافليس هناك الا الفرد المنحل الى هذه الجهات كما بيّناه مراراً فالتعين عين المتعين لا انه يعرضه مع تحقّقه في نفسه مع قطع النظر عن تعيينه فهل هذا الاجهل مبان اهل العلم و عدم تعقل ان الجنس ليس صالحاً لان يعرضه التعيّن وان التعيّن لا معنى لكونه عرضاً وان هذه التعبيرات في مرحلة التحليل الى الجهات لتسهيل التعليمات .

واعجب من هذا كله حكمه باولوية عليّة الجنس للفصل والنوع للتشخص من العكس المتقدم ، فانه لم يتعقل انه لا عليّة في البين وانما هو تحليل للامر الواحد وكيف يتعقل ان يكون الكلّي بابهامه علة للتعين ، مع ان تعيينه عبارة اخرى عن أنه عيّن فكونه عينه ونفسه انما هو عينه فالتعين بمعنى قبوله العينيّة والخروج عن الابهام و كونه علة لهذا المعنى مرجع الى ان ما ليس بنفسه صار علة لكونه نفسه فهو لم يتعقل ان تحليل الشي الى نفسه وتحقّقه صرف لحاظ وتحليل فحكم بان ما ليس بنفسه متحقق قبل صيرورته نفسه ولتقدمه على نفسه صار علة لكونه نفسه .

مع انه لم يتعقل انّ التعين عبارة عن الخروج عن الابهام ولم يقل احد انّ الفصل او التشخص فاعل للكلّي بل قالوا ان هاتين الجهتين التحليليتين بهما يخرج الملبهم عن ابهامه .

فاعجب من هذا كله قوله : بعد ذلك والجاعل للطبيعة طبيعة اولي منهما ان يجعل . الخ- فان احد الم يتوهم ان المنوع والمشخص صانعان للطبيعة كى يقال: ان الصانع تعالى بضم ما يعرض على الطبيعة من التعينات يجعلها نوعاً او شخصاً وانما الذى نبهوا عليه

ان بالتعيين يتعين الكلّي فهو الى الان لم يتعقل معنى كلامه الذي يتفوه به فاحتياج الكلّي الى التعيين انما هو هذا المعنى الذي عبر عنه بقوله : بضم ما يعرض فاعترف بالتوقف والعروض من حيث لا يشعر .

وليت شعري : انه بعد هذا البيان ماذا الذي انكره على المعترض فهل يتوهم عاقل ان الفاعل للكلّي الطبيعي هو اليقين حتى ينكره ويثبت مكانه ما اثبتته .  
ثم قال : وجميع التعيينات الوجودية راجعة الى عين الوجود فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود لكونها في الخارج الى غيرها وفي الحقيقة ليس في الوجود غيره انتهى .  
وبهذا الكلام يظهر انه زعم ان التعيين غير الوجود وان توقف العام في الخروج عن الابهام على التعيين في الحقيقة مرجعه الى توقف الوجود على غيره وان التعيينات الوجودية بزعم اهل الصناعة ليست راجعة الى الوجود .

وقد بينا لك : ان التعيين عين الوجود والمغايرة في التحليل كالتوقف والعروض واستدلوا ايضاً : بان كل ممكن قابل للعدم ولا شيء من الوجود يقبله فالوجود واجب ، وفيه ان القابل للعدم انما هو الوجود ، فان الطبيعة طبيعة الوجود نفسه وانما لا يحكم على الوجود المقابل للماهية بالوجود والعدم للانسلاخ وترتب الاحكام على ماهيته وذاته فالمنسلخ عن ذاته غير صالح لان يحكم عليه باحد الحكمين لو هنه وضعفه وعدم وجدانه لنفسه واين هذا من وجوب الوجود .

والحاصل : ان الوجود كالعدم في عدم الصلوح لان يحكم عليه بانه موجود او معدوم ، فالعدم ايضاً ليس بموجود ولا معدوم وانما هو عدم كما أن الوجود وجود وليست استحالة طرّ والعدم على الوجود الا كاستحالة طرّ والوجود على العدم ، فانهما عرضان اعتباريان منسلخان عن الذات يحملان عليه وكما ان عروض العدم للماهية اعتبار تحليلي صرف فكذا الوجود .

قال القيصري : بعد ما ذكره لا يقال : ان وجود الممكن قابل للعدم لانا نقول : وجود الممكن عبارة عن حصوله في الخارج وظهوره فيه وهو من اعراض الوجود الحقيقي الراجعة اليه بوجه عند اسقاط الاضافة لا عينه .

وايضاً : القابل لابد ان يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم والقابل له هو الماهية لا وجودها ، وفيه انك عرفت ان ما اعترف به من ان القابل للعدم هو الماهية اعتراف بان الوجود قابل له حيث ان الوجود ليس مبانئاً للماهية وحقيقته وما زعمه من ان وجود الممكن عبارة عن ظهوره في الخارج وانه من اعراض الوجود الحقيقي من الخرافات المضحكة فان الماهية للوجود حد له ولهذا يعترفون بانها تعرض الوجود وكيف يتوهم الانسان ان العرض التحليلي الذي هو ما به الوجود ذلك الوجود يظهر بوجوده ولا يتعلل انه لا معنى لوجوده الا بتحقيقه لا ان له تحققاً الا انه يظهر بالوجود وكون الوجود حقيقياً وازافياً وعروض الثاني للاول مبني على ما اوحى اليهم الشيطان ، من ان الوجود هو الحق وان الاعيان الثابتة تظهر بالتجلي لا ان الممكن يتصف بالوجود فالامكان بالتجلي لا في الاتصاف ، فان مذهب هو لاء ان الممكن كالممتنع في عدم صلوحه للاتصاف بالوجود تحقيقاً على ما سيظهر مفصلاً ان شاء الله تعالى .

ثم قال : لا يقال : ان اردتم ان العدم لا يعرض على الوجود فمسلم ولكن لم لا يجوز ان يزول الوجود في نفسه ويرتفع لاننا نقول : العدم ليس بشيء حتى يعرض الماهية او الوجود وقولنا : الماهية تقبل العدم معناها انها قابلة لزوال الوجود عنها وهذا المعنى لا يمكن في الوجود والا لزم انقلاب الوجود الى العدم .

وايضاً : لكان عدمه مقتضى ذاته حينئذ ، والوجود يقتضي بذاته نفسه ضرورة وذات الشيء الواحد لا يمكن ان يقتضى نفسه وامكان عدم نفسه فلا يمكن زواله انتهى . وفيه ان زوال الوجود عن ماهيته عبارة عن انقلاب وجود نفس الوجود الى العدم بمعنى زوال الوجود عن الخارج وكونه وجوداً حينئذ مجرد فرض ضرورة عدم تحقق ما فقد نفسه والماهية قد عرفت انها ما به الوجود ، ذلك الوجود .

واما ما زعمه من ان الوجود يقتضي ذاته مغالطة مبتنية على الخلط بين الاستغناء في التحقق عن الغير وبين كون كل مفهوم نفسه كيف ولو كان هذا معنى الوجوب لكان كون العدم نفسه ومقتضياً لكونه عدماً معنى الاستحالة ، فلا يكون الوجود وجوداً

عبارة عن الاستغناء ولا كون العدم عدماً عبارة عن الاستحالة فكما انه تعقل ان عروض العدم مرجعه الى زوال الوجود ، فليست تعقل ان عروض الوجود لماهيته ايضاً عبارة عن تحقق ما فرضناه وجوداً في الخارج ، لا ان الوجود مغاير لماهيته تحقيقاً كي يترتب عليه ان ذات الوجود ممكن وتحققه هو الحق بمعنى ظهوره فيه مع انه في الحقيقة حكم بان الممكن واجب ، ضرورة ان الوجود العارض للماهية عينها .

ثم قال : وفي الحقيقة الممكن ايضاً لا ينعدم بل يختفى ويدخل في الباطن الذي ظهر منه والمحجوب يزعم انه ينعدم وتوهم انعدام وجود الممكن انما نشاء من فرض الافراد للوجود كلافراد الخارجية للانسان مثلاً وليس كذلك ، فان الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها وافرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات والاضافة امر اعتباري ، فليس لها افراد موجودة لينعدم ويزول بل الزائل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم اذ زوال الوجود بالاصالة هو العدم ضرورة وبطلانه ظاهر انتهى .

وهذه المقالة الكاشفة عن سمق قائلها تغنيانا عن التعرض لابطال كلماتهم ، لكن اشتباه الامر على الناس يدعونا الى ذلك .

فنقول : ان الماهية التي هي حد الوجود وما به هو هو لا تصلح للاستقلال بالتحقق كيف ولا معنى لعروض الوجود لها الا انها لا تحقق لها في نفسها فانها ليست الا هي .

فالمجنون يزعم ان الماهية تبقى مع زوال الوجود عنها ولا يتعقل انه اجتماع للنقيضين والقول : بالانعدام مرجعه الى تحليل الشيء الى عين وشخص وهويته ووجوده فحينئذ يعرض العين العدم تارة والوجود اخرى لا محالة فالوجود لا معنى لانعدامه بل المنعدم الماهية ، لكن معنى انعدامها زوال الوجود عنها ، فالوجود انما يحكم عليه بالانعدام بالنسبة الى ذاته لانه مورد الاحكام كما عرفت مراراً ولم يتوهم احد مانجه لقلة شعوره ، من ان للوجود افراداً كافراد الماهية فان افراد الماهية انما هي افراد الوجود ضرورة عدم مغايرة الشيء لنفسه وما زعمه من ان الوجود حقيقة واحدة

لا تكثر فيها ، نأش عن عدم تعقل ان الماهية ماهية الوجود وانها هو بل هي هويته المنسلخة عنه تحليلًا فالتكثر انما هو في الوجود تحقيقاً وفي الماهيات تحليلًا . قوله : وافرادها باعتبار اضافتها النخ.

فيه ان توهم ان الوجود طبيعة مغايرة للماهية نأش عن عدم تعقل ان الماهية ماهية الوجود المنسلخة عنه تحليلًا فاستقلال الوجود بالماهية سلب للشيء عن نفسه . وكون افراده بالانفاة اقبح واشنع ، فان الشيء لا يضاف الى نفسه بحيث يتحقق لها افراد مغايرة لافراد نفسه .

وتوهم ان انعدام الوجود انقلاب الوجود الى العدم فاسد فان انعدام الوجود عن الماهية وزواله عنها ليس انقلابا وليس معنى زواله صيرورته . عدماً فافهم وانما نشأت هذه المقالة الشنيعة من القول : بالاعيان الثابتة وان الوجود هو الحق يتجلى فيها وسيوضح فساد انشاء الله تعالى .

ثم قال : تفريع واذا لم يكن للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود لا يكون عرضاً عاماً عليها وايضاً لو كان عرضاً عاماً عليها لكان اما جوهر او عرضا وقد بينا انه ليس بجوهر ولا عرض .

وايضاً الوجود من حيث هو هو محمول على الوجودات المضافة لصدق قولنا هذا الوجود وجود وكلما هو محمول على الشيء لابد ان يكون بينه وبين موضوعه ما به الاتحاد وما به الامتياز وليس ما به الاتحاد هنا سوى نفس الوجود وما به التغاير هو الهذية ، فتعين ان يكون الوجود من حيث هو هو عين الوجودات المضافة حقيقة والا لم يكن وجوداً ضرورة والمنازع مكابر مقتضى عقله الا ان يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجود من حيث هو هو بالاشتراك اللفظي وهو يبين الفساد .

وفيه ان كون الوجود عرضاً للماهيات انما لهذه الجهة اي عدم استقلاله بان يكون له افراد ، فان افراد الماهية وهذه معنى عروضه لها .

ثم ان تفريع كونه اما جوهر أو عرضاً على كونه عرضاً عاماً من الغرائب . واما قوله : وايضاً النخ ففيه ان الوجود انما يحمل على الماهية ولا يتصف هو

بالكلية والجزئية ولا معنى للوجود الخاص والعام إلا الماهية .

ثم ان كون الوجود من حيث هو هو عين الوجودات الخاصة على تقدير ان يكون على منوال الطبائع امر مسلم لا يترتب عليه ما يرومه .

ثم قال : وما يقال : ان الوجود يقع على افراده لا على التساوي فانه يقع على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر والمعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف فيكون مقولا عليها بالتشكيك وما هو مقول بالتشكيك لا يكون عين ماهيته شيء ولا جزؤه .

ان ارادوا به ان التقدم والتأخر والاولوية وعدمها والشدة والضعف باعتبار الوجود من حيث هو فهو ممنوع ، لكونها من الامور الاضافية التي لا يتصور الانسبة بعضها الى بعض ولان المقول على سبيل التشكيك باعتبار العموم والكلية والوجود من حيث هو لا عام ولا خاص .

وان ارادوا به انها يلحق الوجود بالقياس الى الماهيات فهو صحيح لكن لا يلزم ان يكون الوجود من حيث هو مقولا عليها بالتشكيك اذا اعتبار المعروضات غير اعتبار الوجود و ذلك بعينه كلام اهل الله ، لانهم ذهبوا الى ان الوجود باعتبار تنزله في مراتب الاكوان وظهوره في خطاير الامكان وكثرة الوسائط يشتد ضيائه فيضعف ظهوره وكمالاته وباعتبار قلتها يشتد نوريته ويقوى ظهوره فيظهر كمالاته وصفاته فيكون اطلاقه على القوي اولى من اطلاقه على الضعيف .

وفيه ان الماهية مع قطع النظر عن الوجود وكذا الوجود مع قطع النظر عن ماهيته لا يحكم عليهما بحكم لما عرفت من انهما تحليلان لا امر ان متغايران ، فالشدة والضعف انما تعرضان الوجود التحقيق الواجد لماهيته لا المنسلخ عنها فالماهية يشتد وجودها المنضم اليها وما نسجه اعداء الله لا وحي اليهم الشيطان من ان الوجود انما هو الحق وان الماهيات مظاهر ومجالي وان الاختلاف انما هو في درجات التجلي بحسب القرب والبعد وقلة الوسائط وكثرتها مما لا يخطر بخاطر الانسان لما عرفت من ان ظهور الوجود في ماهيته مرجعه الى ظهور الشيء في نفسه بل الفاقد

للهوئية يظهر في هويته وسيزداد فساداً فساداً بعون الله تعالى .

قال القيصري : الفصل الاول في الوجود وانه هو الحق .

اعلم : ان الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجي والذهني ، اذ كل منهما نوع من انواع فهو من حيث هو هو اى لا بشرط شيء غير مقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحدة بوحدة زائدة على ذاته ولا كثير بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبثقة عليها بقوله : رفيع الدرجات ذو العرش فيصير مطلقاً ومقيداً وكلياً وجزئياً و عاماً و خاصاً و واحداً و كثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته انتهى . اقول : ان ما ذهبوا اليه هؤلاء السوفسطائية اعداء الله المسمون بالصوفية ، ان الوجود المقابل للماهية هو الحق فالماهية لا تتصف بالوجود بل يظهر للماهيات الموجود ويتجلى فيها فلا حظ للماهيات من الوجود الا الاضافة والاشراق والتجلي .

وقد حققنا انه تعالى منزّه عن الوجود وانه امر اعتباري صرف حيث قابل الماهية فالفرق بيننا وبينهم فانا نقول : ان الوجود لا يصلح ان يكون واجباً وانه بدون الماهية لاهوية له ولا ذات ولا يحكم عليه بحكم لعدم صلوحه وقد نبهناك على براهينه اجمالاً وسنوضحه انشاء الله تعالى ونبين انه مما صرح به الحكماء والائمة عليهم السلام وقولهم : انه صرف الوجود من قبيل قولهم : علم كله ، قدرة ، كله ، حيوة كله ، وهؤلاء الحكماء يزعمون ان الحق هو الوجود .

اذا عرفت ذلك ، ظهر لك ان قولهم : ان الوجود حيث هو هو - الخ - مغالطة صرفة فانه فرق بين عدم كون الشيء من حيث هو هو وليس الالهو و بين عدم طر و عنوان على الشيء الاتبعاً .

اما الاول : فالماهية من حيث هي هي ليست الالهى ، فهي من حيث هي غير مقيدة بالاطلاق والتقييد ولا هي كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحدة ولا كثيرة بل يلزمها هذه الاشياء من حيثيات مختلفة ولهذا قال : اهل العلم ان ارتفاع النقيضين جائز في المرتبة .



واما الثاني: فهو سفسطة محضة و تناقض صرف نشاء من عدم خبرتهم بالموازين العلمية واغترارهم بما سول لهم الشيطان من المزخرفات ، فان العاقل لا يخطر بباله من الماهيات الآمابه الوجود ذلك الوجود ، فالمهية ماهية الوجود وهذا معنى كون الوجود عارضا لها فالاثنيئية تحليلية، فجميع العناوين انما يعرض الوجود، بل قد عرفت ان الماهية ايضا وجود تحليلي، فهل يتوهم عاقل ان الحركة بالارادة والنطق مثلا غير الوجود فكون المتحرك بالا رادة المدرك للكليات معدومة تناقض صرف لكنه في التحليل بمعنى ان ما فرضناه متحققا مجرد فرض غير واقع، لان المعدوم حيوان ناطق ولا يوجد، بل انما يظهر بالوجود ، فعدم ثبوت شيء من هذا العناوين للوجود المتماثل للمهية انما هو لكونه اعتباريا لانسلاخه عن ذاته تحليلا لانه لا يحصل في ذاته وحقيقته تغير، بل انما التغيرات في ذاته وحقيقته .

و قوله : بل يلزم هذه الأشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنيعة عليها بقوله : تعالى رفيع الدرجات ذو العرش ، فهو كلام شعري واقتراء على الله تعالى، فان الماهيات ليست درجات لله تعالى وانما هي ذوات الوجودات المخلوقة له عز اسمه ضرورة ان وجود الماهية غير صالحة لان يكون ذاته درجة له ومرتبة ثم قال: وليس بجوهر و لا عرض واستدل عليه بما ظهر بطلانه .

ثم قال: والوجود ليس موجودا بمعنى ان له وجوداً زائداً فضلاً من ان يكون موجودا في الموضوع بل موجوديته بعينه وذاته لا بامر يغايره عقلاً او خارجاً .  
وفيد ما عرفت ، من انه يقتضي ان يكون الوجود اعتباراً صرفاً لا امراً تحقيقياً فموجودية الوجود بنفسه بمعنى انه عين التحقق، لانه غني عن العلة، ضرورة ان افتقار المهية الى العلة انما هو في الوجود فهذه مغالطة محضة مكررة في لسان اعداء الله تعالى.  
قال: وايضاً لو كان عرضاً لكان قائماً بموضوع موجود قبله بالذات فيلزم تقدم الشيء على نفسه وفيه ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تحقيقا اذا كان الثبوت تحقيقيا .

واما الثبوت التحليلي فهو فرع ثبوت المثبت له تحقيقا ومن المعلوم ان الذات

في مرحلة التحليل مقدّم على حالاته التحليلية من الوجود والعدم ومن هذا القبيل عروض الفصل للجنس فهذا النحو من الثبوت الذي مرجعه الى تحليل امر وحداني الى جزئيات مختلفة فرع عدم استقلال المثبت له بالتحقق والالم يكن للتحليل معنى . قال: وايضاً وجودهما زائد عليهما والوجود لا يمكن ان يكون زائداً على نفسه و فيه ما عرفت ان المنسلخ عن نفسه لا معنى لزيادته الا على ماهيته التي هي نفسه . قال: ولانه ماخوذ في تعريفهما، لكونه اعم منهما فهو غيرهما و فيه ان العام عين الخاص لارب له متجلى فيه كما يزعم هؤلاء المشركون بل المنكرون للصانع راساً كما سنوضحه انشاء الله تعالى .

ثم قال: وليس امراً اعتبار يا كما يقول الظالمون: لتحقيقه في ذاته مع عدم الاعتبارين اياه فضلاً عن اعتبار انهم سواء كانوا عقولاً او غيرهم كما قال عليه السلام: كان الله ولم يكن معه شيء .

وفيه انه لحماقته زعم ان الاعتباري يتوقف تحقيقه على وجود المعتبر واعتباره ولم يتعقل انه في مقابل المتاصل فالوجود نفسه في الخارج و الموجود وجوده في الخارج فمراد اهل العلم من كون الوجود اعتبارياً ان الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده وهذا هو المعنى الذي يزعم هؤلاء الحمقاء انه عين وجوب الوجود .

وامّا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: كان الله ولم يكن معه شيء فلا ربط له بمدعاه، فان عدم توقف الامور الاعتبارية على وجود المعتبر واعتباره يعم جميع الاعتباريات وليس عدم التوقف على المعتبر واعتباره مما يختص به الواجب وليس هذا معنى الحديث .

وهذا ايضاً من زخرف القول: الذي اوحى الشياطين الى اوليائهم لاجل الغرور فبهذا وامثاله يزخرف هذه المقالة الشنيعة و يزينها لضعفاء العقول و الجهال فليت شعري ماذا الذي انكره على ورثة الانبياء في مقاتلتهم بان الوجود امر اعتباري فهذا الذي يدعيه الصوفية ليس الا هذا المعنى فانهم يقولون: ان الوجود عين التحقق وهو بنفسه في الخارج، لان وجوده في الخارج، مع ان هذا المعنى مما تسالموا عليه وصرحوا به وليس قابلاً للنزاع ، لكنهم لا يعنون بالامر الاعتباري الا هذا المعنى لان مرجعه الى

انسلاخ ذات الشيء عنه، فاعداء الله لا يفرقون بين الامر الاعتباري و وجوب الوجود .  
والحاصل ان المعنى مسلم بين الفريقين وانما الفرق في النتيجة، فظلمهم اشارة الى  
رد قوله: كما يقول : الظالمون، لعله انما هو لعلمهم بما يتفوهون به و تعقلهم اياه واما  
هؤلاء السوفسطائية اعداء الله وانبيائه وكتبه فبالوحي يطلعون على مالا يخطر بخاطر  
بشر مما نتيجته عبادة الاوثان و العجل بل كل حجر ومدر الا ان الموحى اليهم هو  
الشیطان .

قال: وكون الحقيقة بشرط الشراكة امر اعتبارياً، لا يوجب ان يكون لا بشرط الشيء  
كذلك فليس صفة عقلية وجودية كالوجوب والامكان للواجب و الممكن وهو اعم الاشياء  
باعتبار عمومته وانبساطه على الماهيات حتى يعرض مفهوم العدم المطلق والمضاف في  
الذهن عند تصورهما و لذلك يحكم العقل بالامتياز بينهما و امتناع احدهما و امكان  
الآخر و كلما هو ممكن وجوده ممكن عدمه و غير ذلك من الاحكام .

وفيه ان الوجود المقابل للماهية ليس التجريد الشيئية عن الشيء فان الماهية  
المتحققة هي الشيء و شئيتها تحققها، فالوجود بهذا المعنى ليس الامشتركا فهو في نفسه  
اعتبار من غير تعيين و هذا المعنى معنى الاشتراك فهو لا يتعين الا بالماهية فهو في نفسه  
صفة عقلية، بمعنى انه انما يغاير الماهية في التحليل و تعرض في هذه المرحلة كالفصل  
للجنس و الشخص للنوع فهو كالامكان وقسيمه و اما ما حكم به من انه اعم الاشياء  
باعتبار عمومته و انبساطه على الماهيات، ففيه ان عروض الوجود للعدم اتصاف للشيء  
بنقيضه والامتياز الذي يحكم به العقل، لا يعقل ان يكون متوقفا على الوجود في الذهن  
ضرورة ان العلم تابع للمعلوم فهذا غلط قلده هؤلاء السوفسطائية اهل الوجود الذهني  
وسيتضح انه قول: سخيف يقرب في الشناعة مقالة هؤلاء .

والحاصل ان عروض الوجود للعدم من المضحكات والعمدة في اغترار اهل هذا  
المنهج هي القضية الفرعية .

وقد عرفت ان امثال هذه الثبوتات التحليلية لا يقتضي الوجود بل ثبوت الامكان  
للعدم متوقف على عدم ثبوت المثبت له بل كونه عين العدم وسيزداد هذا انضاحا .

ثم قال: وهو اظهر من كل شيء تحققاً وانيتة حتى قيل: انه بديهي واخفى من جميع الاشياء ماهية وحقيقة، فصدق ما قال: فيه اعلم الخلائق بدي في دعائه ما عرفناك حق معرفتك وفيه انه تحقق الاشياء والا نيتة فالقول: بأنه اظهر الاشياء من حيث التحقق والانيتة غلط وزور وانما هو متاع الفرور .

ومن المعلوم ان كون الوجود وجود اكون العدم عدماً والماهية ماهية حينئذ ابدى البديهيات وليس هذا المعنى من خواص الوجود .

واما كون ماهيته وحقيقته اخفى فهو من الاغلاط ، ضرورة ان الماهية والوجود متحدان تحقيقاً واختلافهما انما هو بالتحليل ، فلا مهية للوجود سوى ماهيته فلا معنى للجهل بماهية الوجود مع العلم بالماهية ، ضرورة ان الماهية ماهية الوجود فلا ماهية للوجود سوى المهية حتى تظهر لك بالفرض لا ان الماهية اخفى .

وما في الدعاء ليس معناه ما افترى عليه الزنديق الذي هو اشد خصومة بل سيظهر لك سره بما صرح به اهل بيت العصمة عليهم السلام .

ومحصله انه تعالى منزله عن المهية والوجود وجميع الحدود فهو أيضاً من زخرف القول الذي اوحى اليهم الشيطان قال: ولا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته .

وهذه أيضاً مغالطة محضّة فان وجود الاشياء عين تحققها وانيتها لان التحقق به ، بل التحقق بالمبدء الاول تعالى ، اما النتيجة فهي السفطة التي مرجعها الى انكار الصانع تعالى فان وجود الشيء ليس محيطاً به والا لاحاط الشيء بنفسه بل الوجود عارض للمهية والمحيط بمجموع المهية والوجود الذين هما شيء واحد تحقيقاً واثنان تحليلًا بارئهما وصانعهما .

قال: وقوام الاشياء به لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج فهو مقومها بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها في العلم اي الذهن والخارج والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كما بينه في الفصل

والآخر، مع انّ الاوّل بمعنى الازليّة والآخريّة بمعنى الابديّة كما صرّح به حملة الوحي على ما سيأتى تفصيله انشاء الله تعالى والبطون باعتبار استحالة الاكتناء والظهور بملاحظة الايات واين هذا من كونه تعالى عين الاشياء، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً قال: فكونه عين الاشياء بظهوره في ملابس اسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين وكونه غيرها باختفائه في ذاته و استعلائه بصفاته عما يوجب النقص والشين وتنزّهه عن الحصر والتعيين و تقدسه عن سمات الحدوث والتكوين الخ .

اراد هذا الرّجس كغيره ان يشبه الامر على ضعفاء العقول حيث سمى كونه عين الاشياء بظهوره فيها وجمع بينه وبين كونه كغيرها وانه في نفسه لا يتّصف لصفات الممكنات مع انه مجرد تعبير، فان الوجود من حيث هو ليس الا ما يعرض الماهيات عرضاً ذهنياً اى تحليلياً، وظهور وجود الشيء فيه مجرد تعبير وستطلع ان امامه محي الدين يصر على اثبات جميع النقائص والشين له تعالى كما هو مقتضى مذهبه و مجرد وضع الاصطلاحات كالاحدىّة والظهور في عالمي العلم والعين كالفيض الاقدس والمقدس و غيرها من المزخرفات التي لا ترجع الى محصل لا يوجب اشتباه الامر إلا على ضعفاء العقول الذين ليس لهم حظ من العلوم والصنائع الهمج الرعاع اتباع كل ناعق .

قال وايجاده الاشياء اختفائه فيها مع اظهاره اياتها واعدامه لها في القيمة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياتها بازالة تعيّناتها وسماتها وجعلها مثلاً شبه كما قال : لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه .

وفي الصفري تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب او من صورة الى صورة في عالم واحد فالماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولاً في العلم ثم في العين بحسب حبه اظهار آياته ورفع اعلامه و راياته فتكثر بحسب الصور وهو على وحدته الحقيقيّة وكمالاته السر مديّة الخ .

هذا ايضاً تصريح منهم بانكار الصانع تعالى والقيمة بصورة الاقرار وانه لا معنى لوجود صانع الاشياء غير تحقّقها الذي هو عينها فحكم بانّ الايجاد عبارة عن اختفاء الواجب تعالى في الاشياء، فانّ الذات هو المتعيّن اولاً بل هو عين التعيين والوجود تطور

بهذا الطور فالمدرك أولاً هو الماهية وان كان ظهورها بالوجود الا انه اختفى فيها بمعنى ان الماهية صورة كمال الذات وان كان الذات بنفسها منزّهة عن صفات الحدوث والامكان فلا يبادفان الوجود عين التحقق لا انه منشاء لتحقيق سوى نفسه، فمعنى ان الماهية موجودة بوجودها ان الوجود تعين بهذا التعين الخاص فخلقة وجودها لها عبارة اخرى عن تعينه بها وهو عبارة اخرى عن انه لاصانع للاشياء لكن لا خفاء الامر على ضعفاء العقول غير العبارة وعبّر عنه بان الحق الذي هو نفس الوجود بما هو هو ظهر في صورة الاشياء وتجلي فيها فالاشياء صور كمالاته في مرتبة الظهور والتجلي فهو بالتجلي استتر فيها وظهرها واتصافه بصفات الممكنات بالتبع في مرحلة التجلي والاشراق لا ينافي تنزهه في ذاته عنها وحكموا بان القيمة الكبرى عبارة عن ازالة التعينات فهو في القيمة ليس مختفياً ومستترا في الاشياء فترجع الاعيان الثابتة على ما كانت عليها فلا وجود للاشياء حينئذ حتى بالاشراق والتجلي واما القيمة الصغرى فهي دائماً قائمة لتحوّل الرب تعالى دائماً من صورة الى صورة الممكن اى الغير الثابتة فينتقل من عالم الشهادة الى عالم الغيب .

هذا محصل هذا الكلام الذى به انه دمت اركان الاديان، فهل يتعقل لظهور وجود ذات من الذوات فيها معنى اول ثبوت المهية حال العدم باعتبار تعلق علمه تعالى بها محصل ، اترى ان هذه المزخرفات ترجع الى مفهوم ان هي الانسج ابليس الذى علمه هولاء الارجاس لانكار الاديان والشرائع وتكذيب الانبياء والرسل صلوات الله عليهم وقلع اساس الحكمة بل جميع الفنون وحصر الامر في السماع والرقص والاشعار ليترب عليه دعوى الربوبية كما صنعه مشايخ الصوفية فاطبة .

قال: وهو يدرك حقائق الاشياء بما يدرك حقيقة ذاته لا بامر آخر كالعقل الاول وغيره لان تلك الحقائق عين ذاته حقيقة و ان كانت غيرها تعينا .

و فيه ان الوجود بما هو هو لا بهامه وانسلاخه عن ذاته و بما به تعينه لا يصلح لان يحكم عليه بهذه الاحكام فلا ادراك للوجود ولا ذات .

بل انما الامر فيهما كغيرهما من ان ذاتهما معروض لتحقيقهما في التحليل فالوجود المطلق لأهماله صار وجود الكل من الضدين مثلاً لأنه مهمل لا انه يظهر بصورتها فان الوجود ليس كلياً يظهر في افراده بالوجود ومعنى ظهوره التحصيل التام والخروج عن الابهام والجمع بين الضدين في الوجود الاعتباري الذي هو عين الماهية ليس جمعا الا في امر مهمل كاجتماع الافراد في النوع والانواع في الجنس وهو عبارة اخرى عن عدم التحصل وكونه اعتباريا صرفا .

وبالجملة فالجمع بين النقيضين في الوجود من الاغلاط فان السلب عارض لامر غير ما عرضه الوجود وبالضرورة لا تناقض بين وجود شيء وعدم آخر .  
وقوله: ان اختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل ان اراد به انه لا مغايرة بين الضدين في نفس الامر وانما هو بجعل العقل كما ظهر مما مر منه في الامر الاعتباري ففيه ما مر من ان العلم تابع .

وان اراد ان مغايرة الوجود للماهية امر تحليلي فهذا لا ينافي تغاير الضلضده .  
والحاصل ان كون مغايرة وجود للآخر بمجرد الاعتبار هو مقصود هؤلاء السوفسطائية واين هذا من عدم التناقض بين الوجود والعدم واجتماعهما وكأنه لم يسمع اعتبار الوحدات الثمانية في التناقض او لم يتعقل اختلاف الماهيات .

وبما حققناه ظهر ما في بقية هذا الكلام قال : والصفات السلبية مع كونها عائدة الى عدم أيضاً راجعة الى الوجود من وجه الى ان قال: ولكونهما يجتمعان في عين الوجود يجتمعان أيضاً في العقل ، اذ لو لا وجودهما فيه لما اجتمعا وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق ، لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو .

وفيه ان رجوع السلب الى الايجاب من الاغلاط ، نعم ربما يرجع الايجاب الى السلب كما هو الحال في اثبات الوجود والذات ، والعلم وغيره من صفات الجمال للصانع تعالى فان مرجعه الى نفي النقص واما رجوع النفي الى الاثبات بوجه فهو غلط صرف .



واما ما زعم من اجتماع النقيضين بالذات وان الاستحالة انما هي مستندة الى امر خارج وهو خصوصية الوجود الخارجي، فهو سفسطة محضة ومعاودة للضرورة، فان مرجعه الى انكار استحالة اجتماع النقيضين التي هي ابدية البديهيات، حل شبهته ودفع وسوسته ان الوجود ليس الا التحقق في الخارج، واما العلم والادراك والخطور فالتعبير عنها بالوجود من قبيل التعبير بالوجود الشيء عن الخط وليس المقصود ان للمكتوب نحو وجود وهو الكتب، فكذا العلم والادراك وسنين فساد ما توهمه جماعة من ان الاشياء موجودة في الذهن بحقايقها بل القول: بوجودها فيه باشباحها أيضاً.

قال: ولا يقبل الانقسام والتجزّي اصلاً خارجاً وعقلاً لبساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حد له .

وفيه انه ان اراد انه لا يقبل الانقسام والتجزّي ابتداء بل يقبلها تبعاً لمعروضه وهو الماهية فهو حق مسلم وقد صرح به العلماء الاساطين، ولكنه يدل على اعتباريته لا على انه واجب الوجود .

وان اراد انه لا يقبلها مطلقاً فهو ناش عن عدم تعقل ان مغايرة الوجود للمهية انما هي في التحليل فمن المستحيل ان الواحد الحقيقي يختلف جهاتها التحليلية في الحكم، فعدم قبول الوجود ما تقبل ماهيته تفكيك للشيء عن نفسه، فالجنس والفصل للمهية لا للوجود الا ان المهية ماهية الوجود كما ان الوجود وجود الماهية فهما اثنان في التحليل وواحد بالتحقيق، فمجموع الجنس والفصل حد للوجود فهو المحدود لا المهية فتفريع عدم اشتمال الوجود على الحد على انه لا جنس له ولا فصل له من اقبح الاغلاط بل الامر بالعكس، فالجنس والفصل جزء ان للمهية والمجموع حد واحد ثابت للوجود وبهذا الاعتبار يصح ان يقال: ان المهية تعرض للوجود كما ان الوجود باعتبار آخر عارض للمهية .

قال : ولا يقبل الاشتداد والضعف في ذاته لانهما لا يتصوران الا في الحال القار كالسواد والبياض الحالين في محلين ، او لغير القار متوجهاً الى غاية ما من الزيادة والنقصان كالحركة ، ولا الزيادة والنقصان والشدة والضعف يقع عليه بحسب ظهوره

وخفائه في بعض مراتبه، كما في القارالذات كالجسم وغير القارالذات كالحركة والزمان وفيه ان ذات الوجود هي المسماة بالمهيّة وانما انفك الوجود عنها بالتحليل فثبوت هذه الاحكام للماهيات عبارة اخرى عن ثبوتها لذات الوجود .

قال: وهو خير محض وكلما هو خير فهو من به، وقوامه بذاته لذاته اذ لا يحتاج في تحققه الى امر خارج من ذاته فهو القيوم الثابت بذاته والمثبت لغيره .  
وفيه ان الوجود مع قطع النظر عن المهيّة لا حكم له فالقول: بانه خير محض من الاغلاط، فانك قد عرفت انه اعتبار وانفصل عن المهيّة بالتحليل فكيف يقال: انه خير محض وان العدم شر محض، بل انما الخير والشر والحسن والقبح هو الذات ولا حكم لشيء من العدم والوجود في نفسيهما .

وقد ادعوا على ذلك البداهة وان كل شر فانما شريته من جهة عدميته ، وقد اطالوا فيه الكلام ، ولا مجال لنا للنقض والابرار وكفى بما نبهناك عليه في وضوح بطلان ما شيدوه ، والحاصل انه لولاه لم يكن خيرا ولا شرا وما ان قوامه بذاته لذاته فقد تكرر منه هذا المعنى، وتبين فساد وانه خلط بين كون الوجود وجودا ، وبين الاستغناء عن العلة وكونه علة لغيره، فليس نتيجة كون الوجود وجودا ما زعمه من انه القيوم الثابت لذاته والمثبت لغيره وانما نتيجته انه عين الثبوت للممكن فهو امر انحل اليه الممكن فذات الممكن تحتاج الى العلة في وجوده ، وهذه عبارة اخرى عن افتقار الوجود ، وقد تكرر منا بيان هذا المعنى .

قال: وليس له ابتداء والا لكان محتاجا الى علة موجودة لا مكانه حينئذ ولا له انتهاء والا لكان معروضا للعدم فيوصف بضده او يلزم الانقلاب ، فهو ازلي ابدى ، فهو الاول والاخر والظاهر والباطن، لرجوع كلما ظهر في الشهادة او بطن في الغيب اليه وهو بكل شيء عليم لاحاطته بالاشياء بذاته وحصول العلم لكل عالم انما هو بواسطته فهو اولى بذلك انتهى .

ولا يخفى على قاطبة اهل الاديان ان مقصود هؤلاء الارجاس، هدم اساس الاديان

راساً وانكار الصنع والصانع وحصر الوجود في الاشياء بصورة الاقرار جعلوا وجود الاشياء الذي هو عينها صانعا .

ثم قالوا: ان الصنع ليس عبارة عن العلية، بل هو تطور الوجود باطوار مختلفة و توسلوا في اثبات مرامهم بتطبيق خواص الوجوب على مطلق الوجود كما عرفت، فمن هذه الخواص ان الوجود لا اول له ولا نهاية فان قبل الوجود لا يعقل الا ان يكون امر موجود وهو تقدم للشيء على نفسه .

واما الآخر، فمرجه الى ان لا يكون الوجود وجودا وهذا انقلاب للوجود الى العدم وهذه مغالطة محضة لما عرفت من ان الوجود مع قطع النظر عن المهيبة جهة تحليلية لا يحكم عليه بشيء من الاحكام ، واما المهيئات فقبلها بارئها وخالقها و كذا الوجودات بل قد عرفت ان الوجود لا يصلح لان يكون اولا ومبدءا وانما هو حدود الممكنات وعرض من عوارض المهيئات ، المبدء تعالى منزّه عن الوجود ونسبة الوجود اليه تعالى بمعنى اشرف واعلى .

واما الانتهاء، فهو عبارة اخرى عن زواله عن المهيبة واين هذا من الانقلاب فالمبدء تعالى هو الازلي الابدى المنزه عن الوجود والعدم والمهيبة وعوارضها كما سيتضح انشاء الله تعالى .

فتبين ان الحكم بان الوجود هو الازلي الابدى، عبارة اخرى عن انكار الصانع تعالى فانه عين الممكن وجهة تحليلية من جهته .

فقله: ان الوجود هو الاول والاخر و الظاهر و الباطن ، عبارة اخرى عن ان المهيبة كذلك لعدم الانفكاك الا في التحليل فهو استهزاء بالله تعالى و انبيائه و كتبه فلا يرجع شيء الى الوجود وانما الوجود هو الكون والشيئية .

واما انه بكل شيء عليم لا حاطة، فقد عرفت انه من المضحكات فان احاطة الوجود بذاته المسمات بالمهيبة، احاطة للشيء بنفسه وكون وجود الشيء عالماً بالشيء غلط صرف وليس حصول العلم بواسطته بل انما هو عين الحصول وانما يحصل بواسطة بارئه تعالى فلا معنى لكون الوجود اولى فانه ليس مبدءاً للكون و انما هو نفس الكون و كونه

عالمًا من الاغلاط، وانما العالم بعض ما يعرضه الوجود لا الوجود مطلقا .

قال: بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات كالحيوة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك فهو الحي العليم المرید القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر اذ به يلحق الاشياء كلها كما لانها .

وفيه ان الوجود تحقق كل كمال والمتصف بالصفات انما هي الذات فلا يلحق الكمالات للذوات بواسطة الوجود، بل هو تحقق الكمال وانما يوجد المبدء تعالى و اين الموجد من الوجود، فالله تعالى هو الحي العليم المرید القادر السميع البصير بذاته والموجودات تلحقها هذه الصفات بافاضته، وانما الوجود يحقق هذه الصفات فلا معنى لكونه موصوفا بها والالزم اتصاف الشيء بنفسه، فهذا ايضا تصريح بانكار المبدء تعالى وتنصيص بان وجود كل شيء هو الصانع له .

ثم شرح هذا بقوله: بعد ذلك بل هو الذي يظهر بتجليه و تحوله في صور مختلفة بصورتلك الكمالات، فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة مستهلكة في مرتبة احديته ظاهرة في واحديته وهو حقيقة واحدة لانكثر فيها وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدر في وحدة ذاتها وتعيينها و امتيازها بذاتها لابتعين زائد عليها، اذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك معه في شيء وتمييز عنه بشيء و ذلك لاينا في ظهورها في مراتبها المعينه بل هو اصل جميع التعينات الصفاتية والاسمائية والمظاهر العلمية والعينية ولها وحدة لا تقابل الكثرة هي اصل الوحدة المقابلة لها وعين ذاتها الاحدية والوحدة الاسمائية المقابلة للكثرة التي هي ظل تلك الوحدة الاصلية الذاتية ايضا عينها من وجه .

وحاصل هذا الكلام، ان اعداء الله تعالى يزعمون ان الوجود له اعتبارات فهو بشرط لا يسمى بالمرتبة الاحدية وجمع الجمع وحقيقة الحقائق و باعتباره بشرط جميع الاشياء اللازمة له كليتها وجزئها المستماة عندهم بالاسماء والصفات يسمى بالمرتبة الواحدية ومقام الجمع والمرتبة الالهية كما انهم يزعمون ان المهيئات لها اعتبار ان فمن حيث تعلق علمه تعالى بها ثابتة في العلم و مغايرة للوجود و بهذا الاعتبار يتجلى

فيها الوجود ويضاف اليها اضافة اشراقية ومن حيث ان العلم ايضاً عين الذات فلا مغايرة بين الاعيان والوجود، بل هي ايضاً راجعة الى الذات فالوجود المضاف بشرط الاضافة عين الماهيات وهو غير الوجود بما هو هو بالاعتبار، الا انه ايضاً عين ذلك الوجود في الحقيقة فان الاشراق من شئون المشرق .

وهذه الخرافات التي لا محصل لها انما نستجها ابليس و علمتها اوليائه لهدم اساس التوحيد وتشديد بنيان الشرك بل انكار الصانع والصنع والمبدء والمعاد والحشر والنشر والثواب والعقاب والتكليف والاختيار وعند التأمل ليست الا كلمات مزخرفة مخالفة لضرورة العقل وبل لا معنى لها اصلاً وانما هي مهملات مزورة مزخرفة ومحصلها ان الحق هو عين وجود الاشياء فوجود الاشياء عين ماهياتها .

وقلح اساس هذه الوسوسة ان هذه الاعتبارات في الوجود غلط محض، بل انما المنقسم الى هذه الاقسام، انما هو المهية فان الوجود عبارة عن الشيئية فهو محض في كونه حالة للمهية كالعدم وهذه الاعتبارات انما تجرى في معروض الاعراض كالمهية بالنسبة الى الوجود، فتارة نلاحظ المهية بشرط عدم الوجود وتارة بشرط الوجود وتارة لا بشرط الوجود ولا بشرط عدم الوجود ، فالوجود ونفسه عين المهية تحقيقاً وغيرها تحليلاً ولا معنى لضافته إلا عروضة .

ومن المعلوم ان العروض عبارة عن الاتحاد، لانه من حيث العروض متحد مع المهيات فالوجود بشرط عدم العروض اعتبار محض واما باعتبار العروض فمن حيث نفسه عرض اعتباري وبلحاظ العروض متحد مع المهية وهو عينها قال : وهو نور محض لانه ظاهر بذاته مظهر لغيره اذ به يدرك الاشياء كلها و منور ذات الغيوب والارواح وارض الاجسام والاشباح - الخ - وهذه ايضاً مغالطة صرفة فان العلم هو النور والجهل هو الظلمة ويعلم الاشياء اما بالضرورة او بالبرهان .

واما الوجود العارض للمهيات فلا يدرك به شيء وليس ادراكا نعم مالم يوجد المدرك وادراكه لم يتحقق الادراك واين هذا من كون الوجود مطلقاً نوراً وبالجملة فهو اول الاية الشريفة بما رايت وهذا هو التفسير بالراي الذي يوجب لعن صاحبه فان من

فسر القرآن برايه فهو ملمعون .

وفي الحديث القدسي ما امن بي من فسر كلامي برايه ، ثم نسج عنوانا مطلق  
الوجوب يشبه بالواجب تعالى فقال : لو ان الوجود بما هو هو نور السموات والارض وقد  
عرفت انه صنع ابليس ولا معنى له بل غلط صرف وفرية محضة .

قال : وحقيقته غير معلومة لما سواه وليست عبارة عن الكون ولا عن الحصول  
والتحقق والثبوت ان اريد به المصدر لأن كلاً منها عرض حينئذ ضرورة وان اريد بها  
ما يراد بلفظ الوجود فلا نزاع كما اراد اهل الله بالكون وجود العالم .

وفيد ان هذه الاعتبار الذي هو معقول ثانوي لاحقيقة له سوى المهية ولا معنى  
له الا بمعنى المصدر نعم الحدث من حيث الانتساب ليس مراداً وانما المراد هو نفس  
الحدث مع قطع النظر عن الانتساب والفرق بين لفظ الوجود وما يراد فهابل وبينه و  
بين سائر اسماء المعاني تحكم بحت واردة اولياء الشيطان بالكون وجود العالم انما  
هي بتبعية غير هم فان الكون المقابل للفساد ايضاً كذلك .

مع ان الوجود ليس إلا لما سوى الله تعالى وهو منزّه عنه فالوجود عند اولياء  
الله تعالى عبارة عن كون ماسوى الله تعالى واما هؤلاء الارجاس فالوجود عندهم هو الحق  
واضافته الى غيره انما هي بالتجلي والاشراق فلا وجود ولا موجود بالحقيقة عندهم غير  
الله تعالى يعنون ان كل موجود فهو من جهة رب نفسه فلا رب ولا مربوب ولا صنع  
ولا مصنوع .

قال : والوجود العام المنبسط على الاعيان في العالم ظلّ من ظلاله لتقيده  
بعمومه وكذلك الوجود الذهني والوجود الخارجي ظلان لذلك الظل لتضاف  
التقييد واليه الاشارة بقوله : الم تر الى ربك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكناً  
وفيه ان انبساط الوجود على الماهيات لا معنى له عند اولياء الله تعالى واهل العلم والمعرفة  
الاعروضه فليس العام المنبسط الانفس الوجود بما هو هو غاية الامر ان الانبساط اعتبار  
فيه لانّ المنبسط امر وراء نفس الوجود فكون المنبسط ظلاً للوجود بما هو هو مرجعه  
الى كون الشيء ظلالاً لنفسه .

ثم ان الخارجى والذهنى على تقدير صحته نحو ان من الوجود كما ان الاشخاص افراد للماهية فكونهما ظلين للظل وكون المنبسط ظلًا وتسمية المنبسط بالاسماء العجيبة والتكلم بهذه الاصطلاحات الغريبة ليس الامن قبيل زخرف القول غرورا ولا معنى لها .

واما الآية الشريفة وصرفها الى هذا الغلط الذى اوحى الشيطان الى اوليائه علامة لعدم ايمان المفسر وكفره كما قال الله تعالى: في الحديث القدسى قال: بعد هذا القول: فهو الواجب الوجود والحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعوبلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته الداعي مظاهره بانبيائه الى عين جمعه ومرتبه الالهية .

هذا هو التصريح بانكار الصانع تعالى بصورة الاقرار حيث حكم بان الوجود الذى هو عين الاشياء هو الواجب وهو عبارة اخرى عن انه رب نفسه والربوبية عبارة عن التطور والتطور عبارة عن التقييد والاتصاف ومرجعه الى ان كون الوجود وجود الانسان عبارة عن خلقه وحاصله التكذيب والانكار بصورة الاقرار .

ونقول: ان الوجود هو المخلوق المفتقر الى المبدء تعالى ولا يعقل استغنائه عن العلة بل الواجب تعالى منزّه عن الوجود والمهية وليس ثابتا بذاته بل هو عين ثبوت الذات الذى انشائه بارئها ولا يصلح الوجود لان يتصف بالصفات الممكنات فكيف يقول: هذا الزنديق وغيره من هؤلاء الارجاس انه الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية والانبياء عليهم السلام انما دعوا الى خالق الاشياء المنحلة الى الوجود والمهية لا الى وجود الاشياء وكون الخلق مظاهر قد عرفت فساد دعوة الوجود الموجود الذى لم يستشم رائحة الوجود الى عين الجمع ومرتبة الالهية قول زور ومتاع الغرور اوحى الشيطان اليهم لاضلال الحمقاء والمخنثين .

قال: اخبر بلسانهم انه بهوتيه مع كل شيء وبحقيقته مع كل حى ونبه ايضا انه عين الاشياء بقوله: هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليهم هذا ايضا تصريح بما هو المقصود الاصلي من انكار الصانع تعالى مستدلا عليه بانه هو الاول

الثالث انشاء الله تعالى، فلا واسطة بينه وبين العدم كما لا واسطة بين الوجود والمعدوم مطلقاً والمهية الحقيقية واسطة بين وجودها الخاص وعدمها والمطلقة الاعتبارية لا تحقق لها في نفس الامر والكلام فيما له تحقق فيه .

وفيه ان الوجود من حيث انه عين التحقق والشيئية فعدمه عبارة عن عروض العدم للمهية فان معنى عدم زواله عن المهيئات ومرجعه الى انه لولا الوجود للمهيئات لكانت معدومة وهذه عبارة اخرى عن ان الوجود وجود اين هذا مما يرومه ، من ان وجود المهيئات هو الصانع الذي مرجعه الى استحالة وجود الصانع تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً: كما هو مفاد قوله: بل هو عينها فان عينية الصانع للمصنوع وكون الصانعة عين تحققه ، عبارة اخرى عن انه صانع نفسه ومرجعه الى عدم الصانع بل استحالاته ومباينة العلة للمعلول وتقدمها عليه ابدى البديهييات فاستحالة تعلق الابداد بالاشياء عبارة اخرى عن استحالة وجود الصانع وان كل شيء بنفسه واجب كما هو صريح كلماتهم الاتية ولا معنى لكون جملة الاشياء اطواراً وشؤناً للواجب الا ذلك فظهور الوجود في صور المهيئات عبارة عن الصنع والابداع عند اعداء الله تعالى، وهو عبارة اخرى عن ان هذا الاختلاف الاعتباري المنتزع من الاضافة والحدود والعوارض السمة بالمهيئات هو المسمى بالخلق والا فلا خالق ولا خلق ولا مخلوق .

ومحصل هذا الكلام انه تمسك بعدم الواسطة بين الوجود والعدم ، على ان الوجود هو الحق وحاصله ان الشيء له حالتان وجود وعدم ، فهو اما موجود واما معدوم ولا واسطة ومن الواضح ان العدم فناء وهلاك محض ، فقوام كل شيء بوجوده بل لا يكون الشيء ذلك الشيء الا حال الوجود ولا معنى للواجب المتقوم بذاته الذي به قوام غيره الا ذلك .

وهذا اظهر مصاديق السفطة فان كون الوجود وجوداً عبارة عن كونه حالة للمهية بحسب الاعتبار كالعدم متحدة معها في التحقق .

واما الاستغناء عن الصانع تعالى ، فهو مرحلة اخرى فتحقق الاشياء من بارئها ووجودها عين تحققها واين ما يكون الشيء من التكوّن فالوجود عين الابداع والموجد



هو المبدء المنزه عن العينية للأشياء ، بل عن الغيرية ايضاً كما سيظهر تفصيلاً من اهل  
الوحى ﷺ .

قال : ولا ضدّ ولا مثل له لانهما موجودان متخالفان أو متساويان مخالف جميع  
الحقايق بوجود اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ، ليس كمنله شيء .  
وفيه ان المتضاد والتماثل إنما يحققان لانحاء الوجود ، فالوجود هو الذى يتصف  
بهما اذا كان وجوداً تحقيقياً وأما ما جرد عن ذاته فهو اعتبار منسلخ عن الذات لا  
يمكن أن يحكم عليه بما حكم على ماهيته وذاته مرة أخرى فهو يتبع ماهيته فيما  
حكم به عليها و اين هذا من وجوب الوجود ، فالواجب تعالى منزّه عن هذه الجهات  
لانها حدود و الوجود المقابل للمهية المحدود بها إنما لا يتّصف بها بعد اتّصاف  
حدودها التى هي ماهياتة لانه غير صالح لان يحكم عليه بعد التجريد بل احكامه  
ثبت لمهية التى جرد عنها ، فالوجود لم يغير الحقائق بل تابع لها في أحكامها تحليلاً  
وهو عينها تحقيقاً .

وأما الآية الشريفة ، فهي كجميع الآيات مكذبة لدعواه فان الصوفية اعداء الله  
تعالى انكروا و اقاموا على استحالاته براهين والآية الشريفة تنفى الشبه عن منله  
واين هذا المعنى ممّا صنعوه .

والحاصل ، ان التمسك بنفى الشبه عن المثل لقلع اساس الداع و تكذيب  
الانبياء وجميع الكتب السماوية من العجائب وليس باعجب ممّا صنعه امامه محي  
الدين فيما سيأتى من تمسكه بالآية على ثبوت المثل وان التنزيه باطل .

قال : وبه يتحقق الضدّان و يتقوّم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين  
وغيرهما و يلزم منه الجمع بين النقيضين اذ كل منهما يستلزم سلب الآخر واختلاف  
الجهتين إنما هو باعتبار العقل و اما في الوجود فيتحد الجهات كلّها فانّ الظهور و  
البطون وجميع الصفات الوجوديّة المتقابلة المستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا  
باعتبار العقل .

و فيه ان الوجود و ان كان تحقق المثل و الضد الا انه ليس ظاهراً بصورتها

واما الواجب تعالى لا يخفى عليه شيء لا في الارض ولا في السماء وهذا معنى كون علمه عين ذاته كما سيظهر انشاء الله تعالى .

واما الامر الاخر كالعقل الاول فعدم كونه علمه تعالى به اظهر من كل واضح ضرورة ان الموضوع مشخص للعرض، فلا يعقل ان يكون امر غير متحد مع العالم الاله لا ادراكه فالممكنات باسرها ايضا على هذا المنوال فهذا الكلام ايضا يكشف عن غاية حماقته وعدم خبرته في العلوم فضلا عن حذاقته .

واما قوله : لان تلك الحقائق ايضا عين ذاته فهو تصريح ايضا بانكار الصانع والصنع ومحصله ان حقيقة كل شيء انما هو وجوده واما التعيين فهو عدم صرف الوجود عين الحق فحقيقة الاشياء عين حقيقة الواجب تعالى وقد عرفت فسادة وسيزداد اتضاحا انشاء الله تعالى .

و يظهر ان حقيقة كل شيء انما هي ماهيته والوجود كالعدم يعرضها عروضاً تحليلياً فلا مناسبة بين حقائق الاشياء وبين بارئها سوى العلية فهو عز وجل منزّه عن الوجود والمهية وعوارضه فالمغايرة من حيث التعيين عين المغايرة بحسب الحقيقة فالتفكيك مبني على انفكاك الوجود عن المهية حقيقة كما عليه هولاء السوفسطائية حزب الشيطان واعداء الله الرحمن .

وقد عرفت انه تفكيك للشيء عن نفسه بل هو اقباح واشنع فان الشيئية تفككها عن الشيء اوضح فساداً منه والقول : بان نفس الوجود بما هو هو غير المفهوم العام الاعتباري و ان المتاصل انما هو بالمعنى الاول الذي هو طار للعدم ناش عن عدم تعقل ان الوجود المقابل للمهية ليس الا هذا المعنى العام وطوره للعدم ليس الا كونه نقيضاً له وهذا مما لا يتخلف عن الوجود و توهم اتصاف عدم بالوجود بالمعنى العام دون الوجود بما هو هو ناش عن عدم تعقل ان الافراد المقسمي عين الاقسام وسيجيء لهذه المقاصد ما يوضحها في المباحث الالية انشاء الله :

قال : ولا يدركه غيره كما قال : لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار ، ولا

يحيطون به علما ، وما قدروا الله حق قدره ، و يحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد بعبادته عبادته تعظفاً منه و رحمة لثلاً يضيعوا اعمارهم فيما لا يمكن حصوله .

وفيه ان عدم احاطة غيره تعالى به واضح بعد ما تنزهه عن الوجود والمهية والعوارض راسا فان الانسان لا يستطيع ان يتعقل ما ليس بموجود ولا معدوم على التحقيق، بل الاحاطة للحقائق ليست الا ببعض خواصها فبعدما راي الحيوانية والنطق في الانسان مثلاً و تأمل في سائر جهاته المعلومه علم ان ذات هذا النوع متقومة بهاتين الجهتين واين هذا من الاكتناء هذا على طريقة اهل العلم والانبيااء عليهم السلام .

واما على طريقة هؤلاء فلا اظهر من الوجود ولا حقيقة لدسوى المهيات فلا معنى لتعذر حقيقته واكتناؤه، والفرق بين اقسامه تحكم بحث و مجرد تعبير لا محصل له. واما الآية الشريفة الدالة على عدم ادركه بالبصر فلا ربط لها بهذا المطلب وهو اوضح من ان يستدل عليه بمثلها و اين الابصار من العلم والاحاطة بالمعرفة وما لا يحيطون به علما، فهي وان دلت على ذلك الا انه اوضح من ذلك ولا حاجة الى الاستدال عليه بالآية والامر في بقية الايات اظهر، فانها لا تناسب هذا المعنى واي مناسبة بين التحذير وبين النهي عن التصدي للعرفان .

قال: واذا علمت ان الوجود هو الحق علمت سر قوله : وهو معكم اينما كنتم ونحن اقرب اليه منكم ومن انفسكم افلا تبصرون وهو الذي في السماء اله و قوله: الله نور السموات والارض والله بكل شيء محيط وكنت سمعه وبصره وسر قوله تبارك وتعالى : لوليتم بجبل يهبط على الله وامثال ذلك من الاسرار المنبهة للتوحيد بلسان الاشارة انتهى، هذه نتيجة ما نسبته ابليس و علمه اوليائه وهو ان الوجود هو الحق فانك قد عرفت انه عبارة اخرى عن انه لاحق وانما الموجود هو الخلق، ضرورة ان الوجود جهة تحليلية انحلت الاشياء اليها والى المهية واستدل امامه الماتن على ذلك بالادلة السمعية جمعها هو في هذا المقام و اشار اليها على وجه الاجمال .

منها قوله تعالى: وهو معكم اينما كنتم والآية الشريفة كسائر الايات مكذبة لدعواه، فان وجود الاشياء عينها في الخارج لا معها وقد عرفت ان التغاير تحليلي و

هذا ليس متعلقا بالتحليل فانه وظيفة اهل الصنائع في التعليمات وكون الله تعالى معنا في جميع الامكنة من قبيل كونه تعالى مع اهل النجوى .

قال عز من قائل: ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم .

ومنه يظهر وجه تكذيب الآية الثانية لدعواه فان اقريبة الصانع تعالى من حبل الوريد انما هي باعتبار كونه ذاتا ووجودا منه تعالى حدوثا وبقاء بحيث لو قطع النظر عنه طرفة عين هلك و صار عدماً محضاً، لاستحالة بقاء المعلول من غير علة ، و اما كون نفس الشخص انية على صانعه تعالى، فهو ايضاً دليل على البينونة فانه استدلال اني واين هذا من الاتحاد، واما كونه في السماء الها وفي الارض الها ، فهو تصريح بانحصار الالوهية في جميع العالم فيه تعالى وهو ايضاً تكذيب العينية المنافية للالوهية و تاويلها الى الاظهار واختفاء الواجب تعالى في الاشياء ، قد عرفت عدم خطوره بخاطر عاقل وانه مجرد عبارة لا ترجع الى محصل وسيزداد اتضاحا انشاء الله تعالى واما كونه نوراً فمعناه انه الهادي لاهل السموات بالا واسطة ولاهل الارض بواسطة الانبياء والائمة عليهم السلام و ورد بهذا المعنى التفسير من اهل بيت الوحي عليهم السلام وقد عملنا فيه رسالة مفردة جمعنا فيه شمل الروايات .

و اما احاطته تعالى بكل شيء فهي ايضاً مكذبة لدعوى هؤلاء الارجاس فان وجود الشيء ليس محيطا به بل هو هو في الخارج وفي التحليل عارض له والرواية على تقدير صحة سندها و عدم كونها من موضوعات العامة فمعناها احاطته تعالى بجميع العوالم وعدم خلومكان منه عز وجل بهذا المعنى ، واين هذا مما زعمه حزب الشيطان من ان الوجود هو الله تعالى عما يقول الظالمون علواً كبير او حيث ان ملائكة الشيرازي لقلة بضاعته استحسن ما تسجد هذا الرجس جعله محصل كثير من مباحثه فجعله جزءاً من اسفاره من غير تغير ولا تبديل لافي المعاني ولا في الالفاظ نعم ربما زاد بعض الكلمات المؤكدة زيادة لطائل تحتها .

قال: نقاوة عرشيّة قد نبين مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مفيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا واحد بوحدة زائدة عليه ومتشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما تلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه و مقاماته المنبئة عليها بقوله تعالى: رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا و كلياً و جزئياً و واحدا و كثيرا من غير حصول التغير في ذاته و حقيقته وليس بجوهر الماهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجود زائدا فضلا عن ان يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله : الظالمون لتحقيقه في ذاته مع عدم الاعتبارين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الوجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها و عينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله و انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثاله من المفهومات العدمية .

وبنور الوجود يمتاز الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الآخر اذ كلما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحقيقا وانية حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل : انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الابه ، فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لافي العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كما لوحنا به وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الابه في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزى اصلا لا خارجا ولا عقلا لبساطته فلا جنس له

ولافضل له فلاحده كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات و به يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لابواسطة شيء آخر به يلحق الاشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليته و تحوله في صور مختلفة الصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة و كل نال من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة في احديّة الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه ، فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وتحقيقه غير كل شيء لا بمزايلة وايجاده للاشياء اختفائه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيمة الكبرى ظهوره بوحده وقهره اياها بازالة تعيّناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه ، وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب، فكما ان وجود التعيّنات الخلقية انما هي بالتجليات الالهية مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الالهية في مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولاً في العلم، ثم في العين وكثرت الاسماء وتعددت الصفات وتفصيلها غير قاذحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمديّة كما سيجيء بيانه ان شاء الله انتهى .

وهذا كما ترى عين ما في شرح الفصوص للقيصري فيتوجه اليه جميع ما توجه

اليه .

واما ما اشار اليه مما في بعض اخبارنا من انه مع كل شيء لا بمداخلة وغير كل شيء لا بمزايلة ، فدلالته على بطلان ما هو عليه اقوى ، فان كونه تعالى مع الاشياء ومغايراً لها ليس بمعنى ثبوت نسبة بينه وبين خلقه من الدخول او الزوال بل بمعنى انه منزّه عن نقص غيبة الاشياء عنه واحاطته بها كما انه منزّه عن حدّ المغايرة فغيوره

تحديد لما سواه لا له تعالى، كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى .

وبالجملة فهذا الغاوى قائد الصوفية فيما هم عليه لكنه خلط مزخرفاتهم بمطالب الحكماء واهل النظر من المتكلمين فزعم ان مقصد الصوفية نتيجة كمالات الاساطين ولم يتعقل المبانيته فانه لاحظ له من العلم الا ما هو كسر ابقيعة يحسبه الظمان ماء فخبط خبط عشواء في الليلة الظلماء وضل واخل ونحن بعون الله تعالى ننقض ما ابرمه ونهدم ما شيده ونستعين في تجديد ما اندرس من الدين بالرحمن كما انه استمد من اولياء الشيطان وبالتأمل فيما مر من الصوفية وما صنعه من تقليده بل اتخاذ عباراتهم جزءاً لا سفاره ينكشف ما نبهناك عليه بعض الانكشاف .

قال: في مقام تفصيل بعض ما مر من هؤلاء .

فصل في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له لان تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود من حيث انه وجود وقدمرانه لاجنس له فلا يقع فيه التضاد وايضاً من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك اذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثله ايضاً، نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصيصها بالمعاني والمفهوماني التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضده ولا مثله له، كيف والضدان والمتماثلان موجوان متخالفان ومتساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هي باعتبار التعيينات والتنزلات .

واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة في عين الوجود

بلا مغايرة الا في اعتبار العقل انتهى .

فهو كما ترى مهّد لاثبات ما قاله : هؤلاء مقدمة ، ثم جعل عين عبارة القيصري نتيجة لما نسّجه ومحصل كلامه انّ الوجود لاجنس له ولا بين وجود ووجودبماهما : وجودان غاية الخلاف ولا بين طبيعة الوجود لكونه اعم الطبائع و بين مفهوم آخر يخالف والتماثل لا يعقل الا فيما له ماهيّة، الوجود لا مهية له وفيه ان الجنس انما هو . لعروض الوجود و الوجود تابع ولا يعقل أن يكون له مع قطع النظر عن المهية متحدة معدها هية، وهذه المقدمة نتيجتها كونه اعتبار يا لا ما قلّديه حزب الشيطان من كون الوجود بما هو هو واجباً ، وكذا غاية الخلاف بين المعروضين فكيف يتصف بها جهة تحليلية للشيء عارضة له .

وأما ما اعترف به من انّ الوجود اعمّ المفاهيم فهو صريح في ان كل شيء ينحلّ إلى وجود وذات فيعمّ جميع الاشياء ، كما انّ المهية العامة تعمّ جميع الاشياء وما اعترف به من انّ الوجودات الخاصة عين المهيات فتتبع ذواتها في التضادّ حق جرى على قلمه من حيث لا يشعر، فانّ هذا مناف لما رتب عليه من كلام القيصري حيث قال: فيخالف جميع الحقائق بوجود اضدادها و تحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء الخ .

وأين كون المفهوم اعمّ المفاهيم تابعا للمصاديق و الموارد في الاحكام الذي هو صريح الابهام كما نبّه عليه العلماء الاعلام من وجوب الذي جعله نتيجة لهذه المقدمة المكذبة لدعواه ، فالعموم عند الصوفية عبارة عن السريان بالتجلي في الاعيان الثابتة و هذا العموم من فروع اصلهم الفاسد ، وهو كون الوجود بما هو عين الحق وتمام حقيقة ولا ينافي هذا العموم لاصلهم بل يؤكّده .

و اما هذا العموم الذي قلّد فيه الحكماء فهو لا يصلح لان يكون اساساً لهذه الزندقة، فهو لعدم بضاعته لم يتعلّق منافات طريقة هؤلاء الأرجاس للحكمة بل جميع العلوم و انّ التصرف ليس الا السماع والرقص والشعر والفسظة و دعوى الكشف و الافضلية عن الانبياء عليهم السلام بل الربوبية لخلط الحكمة و المقاصد العلية بالمزخرفات



الدينية الرديّة فاطال الكلام بالنقض والابرام فصنّف كتباً ورسائل لامحصل لها الا هذه الزندقة التي قلّدها الصوفية وما أخذته من كتب الحكماء والفلاسفة فليس الامجرّد عبارة لم يتمقل محصلها وسنوضح لك انشاء الله تعالى، انّ كلما زعم مؤيداً له فهو مناف لمرامه كما في المقام، فانّ العموم الذي هو عين الابهام مناف لظهوره في صورة الضدين و التجلي في هوية المثلين وغيرهما فهو سرق هذه العبارة من شرح القيصري والمطلب الاصيل وهو كون الوجود اعم الاشياء تابعاً لها من الحكماء فقرّع أحد المتنافيين على الآخر .

وامّا القيصري فهو لم يفرّعه على ذلك بل على تعين الوجود في نفسه بل كون تعين المهيئات به من وجه، و اوّل العموم الى الأنبساط والتجلي في الصور في العلم والعين .

قال: بعد سرقته و اما ما يتمسك في ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدّاً أو مثلاً لها فيلزم اجتماع الضدين ، او المثلين بالفعل او بالامكان وعروض احد المثلين أو الضدين للآخر فليس بشيء لعدم التسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم لا بما هو أحد المعقولات فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق في وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات، لم تكن القاعدة شاملة ففات ما ادعى اثباته ثمّ عروض الشيء لصدّه غير ظاهر الفساد انتهى .

و حاصل ما تمسك به بعضهم على نفى الضد والمثل عن الوجود انّ الضدين و المثلين امران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد بل يتواردان عليه او مشتركان فمثل الوجود وصدّه يكون معروضا للوجود لامحالة، ضرورة اشتراك طبيعة الوجود بين جميع الاشياء بمعنى انه لا بد في كل موجود من تحليله إلى ذات ووجود ومقتضى ذلك انّ الوجود لو كان له ضد او مثل لزم اجتماع الضدين و اتحاد المثلين بل اتصاف الشيء بصدّه و مثله وهو أوضح فساداً من الاجتماع ومرجع هذا الدليل الى ما ذكره سابقاً من انّ الوجود اعم الاشياء فليس مفهوم في عرضه حتى يضاده أو يعايناه، وحيث

لم يتعقل معنى كلامه وكلام غيره، قال: ان هذا الدليل ليس بشيء لمنع عموم الوجود لجميع المفهومات فأنه لا يعرض للمعدوم بما هو معدوم وان كان يعرضه بما هو معقول وفيه أولاً: ان عدم عروضه للمعدوم انما هو لآتصافه بنقيضه ولم يقل: احداً به يجمع نقيضه، فعمومه انما هو للأشياء المتحققة ومن المعلوم ان التصادم والتماثل لا يتعقلان إلا في الموجود حتى أنه أخذ الوجود في تعريفهما .

وثانياً: ان عدم عروض الوجود لمفهوم العدم من حيث هو هو لا ينافي العموم فيكفي في الكلية المدعاة عروضه للمعدوم من حيث أنه معقول، بل لا معنى لعروضه له من حيث أنه معقول، ضرورة ان التعقل عين الوجود الذهني فلو كان عروض الوجود الذهني للمعدوم من حيث أنه معقول و مفهوم لزم عروض الشيء لنفسه .

نعم لا يعرض الوجود الخارجي للمهيات ايضاً من حيث هي هي فان المهية من حيث هي هي ليست الا هي وقد اشتهر ارتفاع النقيضين في المرتبة لكن المعروف ليس ايضاً من حيث الوجود .

والحاصل، انه بعد ما قلداهل الوجود الذهني فلا مناص له من الالتزام بالكلية حتى بالنسبة الى المعدوم حال الاتصاف بالعدم الخارجي، مع انك قد عرفت انه لا ينافي الكلية، ضرورة استحالة اجتماع النقيضين فهو كما ترى لا يعرف ما يقول :

والذي يضحك الشكلى قوله: ثم عروض الشيء لصدّه غير ظاهر الفساد، فان العروض مرجعه الاتحاد وابن التصادم والتماثل من الاتحاد فالذي لم يعرف ابداه البديهيّات كيف يتصدى لابطال الاديان و تكذيب الانبياء عليه السلام وانكار الصانع تعالى بصورة الاقرا و الاثبات .

هذاما سرقة من القيصري في التماثل والتصادم، وعرفت انه لاحظ له من سرقة الاسخط الرب، فانه لم يعرف محصله و اظهر جهله بما قلده فيه .

ثم تصدّى لشرح سرقة اخرى قال: تنمة فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفاهيم غير منافية لها، كيف وما من مفهوم الاوله تحقق في الخارج، او في العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه، فكل من

الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشأته ، لاينا في اجتماعها في الوجود من حيث هو هو .

واما كونه منافيا للعدم، فليس باعتبار كونه مفهوماً من المفاهيم فانه بهذه الاعتبار لا يابى انصاف الوجود المطلق بل هو بهذا الاعتبار كساير المعاني العقلية والمفاهيم الكلية في امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبى لشمول الوجود ما ما يفرضه العقل مصداقاً لهذا المفهوم بقصد غير بتي وطبيعة العدم او المعدوم بما هي معروضة لمفهومها ممّا لاخير فيه اصلاً، وليس هي شيء من الاشياء ولا مفهوماً من المفاهيم بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفاً و يحكم عليه بالبطلان والفساد لاعلى نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلاً في الذهن، هذا في العدم المطلق وكذا الحال في العدميات الخاصة ان هناك نظر آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ من الوجود ولهذا حكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه .

و محصل هذا الاطالة المملّة ان الصوفية اخذوا من اهل العلم عنوان ان الوجود لاينا في الاشياء وارادوا تطبيقهم على زندقتههم كما صنعوا في سائر العناوين التي مرّت تفصيلاً، وهذا الغاوى جعل الوجود الذهني برهاناً له و اطال بما لا حاجة اليه، اما اصل الحكم فمرجه الى ان الوجود حيث انه امر منتزع من المهيئات فلا محالة تتبعها في الاحكام ولا يعقل ان يكون له حكم مناف لذاته ، وهذا من اقوى الشواهد على اعتباريته ، والصوفية جعلوه بمعنى آخر وهو رجوع كل مفهوم اليه بمعنى شموله لجميع المفاهيم حتى العدم لوجوده في الذهن و قدرايت من القيصري انه جعل التناقض بين الوجود و العدم من آثار الوجود الخارجي و حكم بانه لاتناقض بين نفس الوجود و بين العدم ، وقد بنهناك على فساد ، والمقصود الان ابطال هذه

اما التحقيق العقلي ، فليس الا الحضور ، او العرفان ، والتصور للنفس كالأبصار للمعين بل ادراك كل من الحواس الظاهرة ، ليس الا نحو وجود للمتصف به وأما كون الشيء متصورا ، فهو معنى منتزع من قيام التصور بالفاعل ، فكما أن الأيجاد عين الوجود فإنه باعتبار قيامه بالشيء وجود ، ومن حيث الاستناد الى العلة ايجاد من غير ان يكون هناك امران في الخارج احدهما وجود والآخر ايجاد ، وكذا الاخبار فان الكلام للكاشف عما في الضمير من حيث كشفه عن النسبة النفسية خبر ومن حيث قيامه بالمخبر اخبار من غير ان يكون هناك امران احدهما اخبار والآخر خبر ، وكذا كون الشيء معلوماً ليس لإثبات العلم للعالم والاختلاف انما هو بالاعتبار فكون العلم وجوداً علمياً للعالم ليس إلا من قبيل كون الخط وجوداً كتبياً لللفظ بل المعنى وهذا مع غاية وضوحه خفي على المتكلمين قاطبةً وجماعة من المتفلسفة ، فزعموا ان المعلوم يوجد في العالم وان العلم وجود ظليّ ضعيف للمعلوم ، واستدلوا له بادلة سقيمة وفرعوا عليه فروعاً شنيعة وسنبطلها بحول الله وقوته ، بل نبين انه من السفسطة ومخالفة للضروريات ومن جملة فروعها الايمان الثابتة التي هي مجالي للوجود عند حزب الشيطان وكيف كان فلو سلمنا انّ عدم يوجد في الذهن وان النقيضين يجتمعان فيه فلا يجدي هؤلاء نفعا فيما هم بصده ، فان الوجود الذهني عند اهله وجود لا يترتب عليه اثر فالاثار عندهم للمهيئات وشرط ترتبها عليه انما هو الوجود الاصلي الخارجي لا الاعم منه ومن الظلي الضعيف ، فهو لضعفه عم نقيضه الضدين بزعم هؤلاء لا ان الوجود بما هو وجود من خواصه هذا المعنى فليس رجوع كل شيء اليه من حيث هو وجود .

مع ان وجود كل شيء عينه ولا معنى لرجوع الشيء الى نفسه .

والحاصل ان كلا من الواجب تعالى ومن الوجود الذي هو نقيض عدم يصح ان يقال فيه ان رجوع كل شيء اليه لكن في الواجب تعالى بمعنى الربوبية فمرجع المربوب الى ربه فحيوته ورزقه ووجوده وبقائه وثوابه وعقابه وصحته ومرضه والحاصل ان جميع ماله وعليه من ربه .

وأما رجوع امر الذوات الى الوجود ، فلو صح التعبير فهو بمعنى اتصافها به وانه

مع قطع النظر عن اتصافها به ليس بشيء ، فانه على التحقق وهو في الاشياء جهة واحدة فلا بهامه واعميته وضعفه يعم جميع الذوات .

وحيث ان الوجود الذهني في غاية الوهن والضعف على تقدير صحته صار عمومه وشموله ازيد من الوجود الخارجي ، حتى انه عرض العدم باعتقاد هؤلاء فشمول الوجود مستند الى الضعف والنقص ورجوع امر المخلوق الى الخالق بالعكس فهذه وساوس وتسويلات من الشيطان ، والا فالعاقل لا يشتبه عليه مثل هذا الامر الواضح .

فالحاصل ان عموم الوجود متفرع على القول : بالوجود الذهني وهو من الاغلاط مع ان العموم على تقدير تسليمه دال على انه اضعف جهة في الممكن لا انه واجب ومع ذلك ففي كلام هذا الغاوي مفاسد اخر نشير الى طائفة منها .

فمنها ما قاله : تبعا للقيصري من حيث لا يشعر ، من ان الصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه ، فان العود والرجوع بمعنى واحد فكأنه قال : ان الصفات السلبية راجعة الى العدم ورجوعها الى العدم عين رجوعها الى الوجود فهل هذا الاقول : زور لا يصدر عن له ادنى شعور .

ومنها قوله : عدم اجتماعها في الوجود الخارجي - الخ - فانك قد عرفت ان التناقض بين الوجود والعدم بالذات لا باعتبار خصوصية خارجة وهذا ابداء البديهيات ، غاية الامر ان الوحدات الثمانية معتبرة في التناقض وبه يدفع اهل الوجود الذهني التناقض عن اتصاف العدم بالوجود الذهني وهؤلاء السوفسطائية يرتّبون على الوجود الذهني اجتماع النقيضين ويمنعون استحالة في نفسه ، ثم حكّموا بان الوجود الخارجي مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشأته ، وهذا غلط صرف ضرورة مغايرة سنخ الوجود الخارجي وان بلغ من الضعف ما بلغ لسنخ الوجود الذهني على القول : به فكون الوجود الخارجي مرتبة من مراتبه لا معنى له بل لا يجمع هذا كونه نشأة من نشأته ، فان الاختلاف بالمرتبة غير الاختلاف بالنشأة ، كاختلاف الدنيا والبرزخ والآخرة على مذهب غير الصوفية ، فانه لا اختلاف عندهم الا باختلاف المجالي ولعله يتكلم على مذهب

اصحابه فجمع بين الامرين وحكم بانه مرتبة في الوجود .  
ومنها قوله: واما كونه منافياً للعدم -الخ- فان شيئاً من الاحكام لا يثبت لموضوع من الموضوعات من حيث هو هو ، فانه من هذه الجهة ليس الا هو فكل مفهوم من المفاهيم يترتب عليه احكام مختلفة باعتبارات متغايرة وحيثيات متفاوتة ولكن الذاتيات لا يستند الا الى الذات ، ومن المعلوم ان نفس العدم نقيض للوجود لا انه اكتسب المناقضة من امر خارج عن نفسه ، واما خطوره في الذهن فلو سلم انه وجود ظلي لم يلزم منه عدم التناقض بين الوجود والعدم والا لكان هذا الاستلزام من اقوى البراهين على فساد هذا التوهم وبالجمله فالمناقضة بين الوجود الخارجي وبين عدمه ، لا بين عدمه وبين الوجود الذهني ضرورة ان التقابل عبارة عن جهة منطبقة على حدين لمعنى واحد يجمعها فلو لا الاتحاد لم يتحقق التقابل فعروض الوجود الذهني للعدم الخارجي ليس لعدم التناقض بين نفس العدم والوجود كما زعمه هؤلاء ، فقوله: ان العدم كساير المفاهيم في قبول الاتصاف بالوجود مخالف للضرورة ، كيف ولو كان الوجود عارضا للعدم كعروضه للانسان والبقر والغنم لكان معروضا للعدم ايضا ، ضرورة انهما متقابلان فما لم يعرض الوجود للعدم كان العدم عارضا له ، فان عروض العدم في جميع الاشياء عبارة عن زوال الوجود عنها ، فكل ما دل على ان الوجود لا يعرضه الوجود فهو بعينه يدل على ان العدم لا يعرض العدم وعروض احدهما للآخر لا ينفك عن عروض الآخر له والا لا ارتفع النقيضان .

وكشف الحجاب ان عروض كل من الوجود والعدم لمعروضهما ، انما هو في التحليل فلا بد من ذات متصف بهما ، فالعروض عبارة عن سلخ كل من الجهتين عن نفس الشيء في اللحاظ ثم الحمل ، وحيث ان الذات اي التعيين والحد مقدم في اللحاظ فالعارض هو الوجود والعدم والمعروض هو الماهية وهذا العروض في الوجود والعدم غير متعلل ، فانهما متمحضان في ان يعرضا ولا يعقل كونهما معروضين لاحد الامرين ضرورة استحالة عروض الشيء لنفسه بعد انسلاخ نفسه عنه ، فان مرجع هذا التحليل الى تمحض كل من الوجود والعدم في كونهما حالتين للمهية التي هي عينهما .

فظهر انّ عروض الوجود للعدم في حد عروض الوجود للوجود ، والعدم للعدم والعدم للوجود ولا شيء منها بمتعقل و تمحضها في العروض بهذا المعنى هو المنشأ للتناقض فان التقابل انما هو في امر واحد و هو الذات و من هنا ظهر كون التناقض مقتضى نفس الوجود والعدم من حيث هماهما ، لالخصوصية في الوجود الخارجى اوجبت التناقض .

وبالجملة فعروض الوجود الذهني للعدم الخارجى ليس من جهة انّ عدم كغيره من الطبائع يعرضه الوجود كما زعمه بل انما هو لاتساع الامر في الوجود الذهني على ما زعمه اهله فمن حيث انّ الشخص يتصور عدم نفسه يتصف عدم نفسه بالوجود .

ومنها قوله: بل المتأبى -الخ- فان مصداق عدم ليس الا لعدم باعتبار مقابله مع وجود خاص ، وبعبارة اخرى خصوصية كل من عدم والوجود ، انما هو موضوعهما و ملاحظة الموضوع او الوجود الخاص المقابل له لا يغير مصداق عدم عما هو عليه، فلولم يكن يكن عدم في نفسه نقيضا للوجود استحال ان يناقضه باعتبار الخصوصية الفردية، مع انّ الخصوصية لوانت كانت مؤثرة في اشتماله على نحو من الوجود كما زعموا وهذا يناقض التناقض لاموجب له ، و بالجملة فهو مجرد نسج لا محصل له .

والحاصل انه اعترف بان عدم الخاص له حظّ من الوجود فكيف يناط به تأييده عن الوجود، واما ما فرع عليه من احتياجه الى الموضوع كنفس الملكة، فيدفعه ان حقيقة عروض عدم لموضوعه ليست الازوال الوجود عنه وهذا امر مقوم لحقيقة العرض التحليلي فلا يتعقل عدم بل الوجود من غير موضوع بمعنى انهما ممحضان في العروض بملاحظتهما في انفسهما لا ان عدم الخاص من حيث انّ له حظا ما من الوجود يحتاج الى الموضوع، فان هذا الافتقار ليس مستندا الى القضية الفرعية بل انما مقتضى صدق العروض فانه لا ينفك عن المعروف، فهذا ايضا نسج صرف خال عن

المحصل فان افتقار العدم الى الموضوع من قبيل افتقار الوجود اليه من حيث العروض لا باعتبار الثبوت كيف ولو اعتبرت الخصوصية في العرض المفترق لزم تقدم الشيء على نفسه .

قال: بعد هذا القول: ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأي نحو من الانحاء و طور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساق لرفع جملة من الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في تصور مفهوم المعلوم المطلق والتعري عن الوجود المطلق اذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعري في نفسه نحو خلط لعدم انسلابه عن تصوّر ما والتصور وجود عقلي فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور فرد الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على الاشياء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعداد وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الاولي والعرضي الصناعي و بدى يدفع اشكال المجهول المطلق وما شاكلة .

ففي هذا الموضع نقول للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله ان يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف وما يحكم عليها باحكام كعدم الاخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لاعلى ان يكون ما يتصوره هو ذلك المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري اذ كلما يتقرر في عقل او وهم من الموجودات الامكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشايع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل على شيء منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك الباري مثلاً بالحمل الشايع العرفي لان هذه المفهومات ليست عنواناً لشيء من الطبائع الثابتة في عقل او خارج بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض ان شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد



ما باطل الذات فمتنع التحقق اصلاً، فيحكم عليه لاجل تمثيل هذا المفهوم الذي قد يكونه معنوياً بما امتناع الحكم عليه اصلاً أو لاخبار عنه راساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب قضية محلية غير بيينة في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الاخبار و ان كان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له تقدير او على هذا القياس حكم نظائره كالمعوم المطلق في كونه لا يحكم عليه بل مفهوم لا يرسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفراط التحصل والحقيقة مثلاً اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكهنة في العقل وكذا المرسم من صفاته الحقيقية ليس الامفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجهة الى المفهوم بل ما يرشدنا البرهان الى انه بازائه اعنى الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل او وهم وهذا التطويل الممل مشتمل على مفاسد جمّة يشير الى جملة اجمالاً .

منها قوله: وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل - النج - فان استحالة اجتماع المتقابلين انما هي التقابل؛ اي كون احدهما في قبال الآخر وهذا مقتضى حقيقة المتقابلين فاجتماعهما مناقض للتقابل الا ترى ان الانتهاء لوجامع الابتداء كان شيء واحد مصداقاً للعنوانين من جهة واحدة و باعتبار واحد فصار الابتداء عين الانتهاء وهكذا الحال في جميع الاقسام والامر في التناقض اظهر كما ان استحالة كون الوجود عين العدم كذلك فالمتقابلان مادام متقابلين يستحيل اجتماعهما ولا معنى لاستناد الاستحالة الى الاجتماع من حيث المقابلة و فرق واضح بين كون الشيء موضوعاً و علة مادية و بين كونه مناطاً و علة مادية و بين كونه مناطاً و علة فاعلية و اعتبار الحيثية انما هو لتحديد الموضوع و اين هذا من العلية والاستناد فالتقابل واسطة في الثبوت و كون التقابل واسطة في العروض و موضوعاً مرجعه الى كون التقابل واسطة في الثبوت و علة وبالجملة فالتقابل اجتماع المتقابلين مادام كذلك مطلقاً لا من حيثية دون اخرى .

فالغاي لا يميز الفاعل من الموضوع واجتماع مطلق الوجود مع نقيضه وهو  
العدم المطلق في الذهن على تقدير صحته ليس مستندا الى ان الاجتماع ليس من  
حيث التقابل فان للشخص ان يتصورهما من حيث التقابل بل يتصور اجتماعهما اوهما  
مجتمعين بل الاجتماع هنا عند اهله انما هو لغاية ضعف الوجود الذهني حتى كانه  
ظل للوجود لا وجود وقد يستندوه الى غاية قوة النفس في الخلاقية لكونه من عالم  
الملكوت الى غير ذلك من الخرافات مع انك قد عرفت ان الدافع للتناقض عدم  
اجتماع الوحدات و على كل حال فليس مستندا الى ما توهمه من ان الاجتماع  
ليس من حيث التقابل .

و منها قوله: مع ان هذا الاعتبار - الخ - فانه نسج مزخرف لا محصل له الا ان  
العدم يتصور والعلم لا بغير المعلوم بل هو محض في التبعية فلا يتغير المعلوم بالعلم  
والانكشاف و الوجود الذهني عبارة عن انكشاف الواقع على ما هو عليه للعالم و  
حيث ان هذه صفة منتزعة من العلم فهي عينه و من المعلوم ان العلم صفة للعالم قائم  
به متحد معه في الخارج بل ليس بالخصوصية وجوده .

ومن الواضح ان المعلوم كثيراً ما مغاير للعالم وجودا بل ماهية ايضاً فلوصحت  
تسمية العلم بالوجود بالنسبة الى المعلوم وترتب عليه بعض الآثار بهذا الاعتبار فعدم  
تغير المعلوم عما هو عليه بل عدم حدوث وصف له اصلاً بالعلم مما لا ريب فيه فكيف  
يجوز له ان يقول: ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلا ب الة نحو انتساب  
وهذا التعري في نفسه نحو خلط معلل له بعدم انسلاخه عن تصور ما والتصور وجود  
عقلي فهو فرد من افراد الوجود المطلق .

ثم يقول: فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه فانه ان اراد باعتبار الجهة  
الواقعية المدركة على ما هو عليه فكونه نحو وجود غلط صرف وفرية محضة ضرورة  
ان المفروض انه عدم صرف وكيف يكون الانسلا ب بذاته نحو انتساب والتعري في  
نفسه نحو خلط فليس هذا الكلام الا تناقضا بل سلبا للشيء عن نفسه بل اتصافا للشيء

بنقيضه بل خلفاً بحتاً لا يصدر مثله الا عن مثله، وان أراد بالاعتبار التصور وملاحظة الشخص لهذه الجهة الواقعية كما يدل عليه دليله فقد عرفت ان تعلق العلم بالمعلوم لا يغيره عما هو عليه فان المنتزع عين منشائه فليس كون الشيء معلوماً إلا من قبيل كونه مرئياً ومحبوباً ومبغوضاً ومن المعلوم ان الرؤية لا تحدث وصفاً في المرئي وكذا الحب والبغض بل الرؤية صفة للرأى والحب والبغض صفتان للمحب والمبغض قائمتان به وتعلق هذه الصفات بامر منشاء لا تنزاع صفة له لا انه يحدث في متعلق الامور المذكورة وما شاكلها وصف .

وهذا هو السر في حديث صفة الفعل بالنسبة الى الواجب تعالى مع استحالة تغيره وحدث امر فيه فان الوصف في الحقيقة للمخلوق ينتزع منه ما يطابقه للخالق فاتصافه تعالى بانه خالق عبارة اخرى عن حدوث صفة الوجود للممكن بافاضته وكذا الرزق فان العبد مرزوق للمولى وحدث هذا الفعل عبارة اخرى عن كونه تعالى رازقاً وهكذا الحال في الفاعلية التابعة للحدث .

واما الفاعلية بمعنى القدرة فصفة ذات وهي عينه بمعنى ان مرجعها الى سلب نقص العجز لا اثبات كمال له تعالى فانظر الى هذا الغاوي المقلد لاشباه الحكماء في اغلاطهم كيف رتب على ما نسجه من الاغلاط ان الوجود من حيث هو واجب وانه لا رب سواه فقال: فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه .

ونحن نقول: بعد ما عرفت ان المعلوم لا تحدث فيه صفة بالاصالة بل الصفة انما هي للعالم كما عرفت في نظائره فانظر الى سوئته المكشوفة ولا تغتر بمزخرفاته فانه بصد الغواية والاضلال مع انك قد عرفت ان هذا الشمول للضعف الا ترى ان الجنس كلما كان اعلى وابهامه اشد كان شموله ازيد وكذا الحال في الهيولى على القول بها فانها مع انها بالنسبة الى العناصر ومواليدها عند القائلين بها شخص واحد فمع تعيينها تعييناً شخصياً عمت الماديات من غير الفلكيات وليس هذا إلا لشدة ابهامها باعتبار تمحضها للاستعداد والقبول وان كان متعينا متشخصاً كما تكشف الاستحالة عن المرحلتين عند من ذهب اليهما وقد نبهناك على ان تسمية الوجود بالنور متاع الغرور

فانه يتبع معروضه بل هو عينه وكون الممكنات بأسرها باعتبار تحققها انوارا غلط صرف وإلا لكان هذا الغاوي مع انه عين الظلمة ايضاً من الانوار وليس هذا إلا لتبعية الصوفية في جميع ما ذهبوا اليه .

وقولهم : بان المهيئات اعيان ثابتة يتجلي فيها الوجود ولا تتصف به فهي ماشمت رائحة الوجود فالوجود انما تظهر به الاعيان وتخرج به من الغيب الى الشهادة كما رأيت وسترى منه ايضاً التصريح بجميع ما ذهبوا اليه واقامة الحجج والبراهين عليه حتى ان كتبه صارت ماوى للشياطين وقرّة عين الحمقاء والضالين .

ومنها قوله : بما هي مفهومات متمثلات -الخ- فان الموجود في الذهن انما يعرض ما تعلق به مع قطع النظر عن تعلقه به كما ان الوجود الخارجي انما يعرض المهيبة لا بشرط لا ان الوجودين يعرضان لمعرضيهما من حيث عروضهما لهما والا لعرض الوجود لنفسه وصار موضوعا لنفسه ومتقدما و متأخراً فالتمثل والمفهومية عبارة عن الوجود الذهني .

فقوله: ان نور الوجود وعموم فيضه يقع على المفهومات والمعاني بما هي مفهوما ومتمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام -الخ- محصله انّ المعلوم والمتصور ليس نفس السلوب والاعدام وانما المتصور هو السلب المتصور من هذه الحيثية وقد الجائه الى هذا الغلط جمعه بين امرين .

احدهما انّ كلما يخطر بالبال فهو موجود بالخطور .

والآخر انّ ما كان في غاية الفساد والبطلان او في غاية التحصل والحقيّة لا ترسم ذاته في العقل وانما يجعل العقل ما يرسم فيه ويتمثل له عنوانا لفرد باطل الذات ممتنع التحقق فيحكم عليه بتلك الاحكام حكماً غير بتنى في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين .

وفيه انّ وجود العدم والممتنع والمجهول المطلق وما يشبهها في الذهن ليس الا خطورها فيه وكذا الواجب تعالى فالذي يخطر في الذهن هو الموضوع للاحكام وحيثية الخطور ملغاة فيها فان كون العدم صرف نقيضاً للوجود صفة ذاتية له ثابتة

له وان لم يكن ذهن ولا خطور .

فما تمثل في العقل بمعنى انكشافه له وتوجهه اليه انما هو نفس هذه المفاهيم لا بشرط وليس الحكم ثابتاً للمتمثل من حيث هو متمثل ولا هو من هذه الجهة عنواناً منطبقاً على غيره بالفرض فالامتناع حكم ثابت في نفس الامر لشريك الباري تعالى في نفسه من حيث هو هو والقضية العقلية مطابقة للواقعية وكذا اللفظية فالمجهول المطلق لا يخبر عنه من حيث هو كذلك في الواقع وتطابقه النسبة النفسية .

فقوله: ان ما كان في غاية الفساد والبطلان أو في غاية التحصل والحقيقة لا ترسم ذاته في العقل كلام شعري وارتسام ذات الباري تعالى في الذهن ليس الا توجهه اليه وكذا الشريك وكون حكم العقل على ما تخيله بديهي الفساد .

قال : في موضع اخر ان للعقل ان يتصور كل شيء حتى المستحيلات والمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى وغير ذلك مفهوماً وعنواناً فيحكم عليه احكاماً مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الحملات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها تصير منشاء لصحة الحكم عليها .

ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير منشاء لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة المشهورة في قولنا : المجهول المطلق لا يخبر عنه .

والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرفي فان مفهوم شريك الباري تعالى والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر وهذا مناط الحكم عليه بانه ممتنع الوجود انتهى .

ولا يخفى فساد هذا الوهم فان العلم لا اشكال في انه موضوع آخر غير المعلوم فالامتناع ثابت لاجتماع النقيضين لا للعلم به وكذا شريك الباري تعالى ومحصل هذه

الاطالة المزخرفة المملة ان العلم المسمى بالوجود الذهني لا يترتب عليه احكام المعلوم وانما الاحكام للمعلوم بتوسط الصورة المتمثلة اما كون الحكم للمعلوم لا للعلم فهو بديهي، واما كون الوجود الذهني عنوانا للواقع فهو غلط صرف بل لا فرق بين القضية النفسية وبين القضية العقلية في عدم مدخلة شيء من الوجودين في تحققهما وصدقهما وسيزداد هذا اتضاحاً في ابطال الوجود الذهني ان شاء الله تعالى .

و منها قوله: لا على ان يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق - الخ - فان تصور ذات المجهول لاحقيقة له الاخطوره في الذهن المفروض تحققة ولا ذات للمجهول المطلق الا هذا المفهوم المبحوث عنه المتصور بالفرض فقوله: لا على ان يكون الخ - خلف صرف و مكابرة محضة وكذا الحال في حقيقة النقيضين فان الوجود والعدم لاحقيقة لهما الا المفهومين المتقابلين واما عنوان النقيضين فليس الا هذا المفهوم الواضح المتصور واما فرد الحرف فهو غلط صرف ضرورة ان تميز الاسم عنه بالاستقلال والآلية ليس باعتبار التحقق في الخارج بما هو نوعان متميزان بفصليهما فالمنقسم الى القسمين معتبر فيهما والالم يتحقق التقسيم فانه ضم قيود مختلفة الى امر واحد ليحصل من ضم كل قيد قسم فلا اختلاف في الاقسام الامن طرف القيود فلو كان الموصوف بالآلية هو الفرد لا الطبيعة لكان المتصف بالاستقلال ايضاً هو الفرد وفسد التقسيم و كان مرجعه الى الترديد مع ان الاستقلال و الآلية جهتان كليتان لا يصلح لان يتصف بهما الا ما هو كلي وبالجملة فكون الحرف كلياً كغيره من اسماء الاجناس مما لا ريب فيه وهو من حيث هو آلي كما ان الاسم استقلالي ولا معنى لجعل هذا المعنى الاستقلالي عنواناً للآلي بمعنى فرض فرد يصدق عليه هذا العنوان فرضاً غير واقع ثم الحكم عليه بالبطلان فان هذا انما يجري في العدم والشريك وما يشبههما من الامور الباطلة لافي المعنى الآلي فادراجدها فيها ناش عن عدم التدبر في المعاني فان غاية همته النسج و تزوين التعبير والذي دعاه الى هذا الغلط انه رأى ان الحرف الكلي يحكم عليه وبه فهو معنى استقلالي فالحكم عليه بانه آلي انما هو باعتبار مصاديقه فشابه المجهول المطلق فانه امر معلوم يخبر عنه بانه لا يجوز الاخبار عنه

ولكن الحكم انما هو لما يفرض فرداً له مع انه ليس هناك ما يصدق عليه هذا المفهوم .

و تندفع هذه الوسوسة بان الآلية والاستقلال انما يتصور ان في الاستعمال ولا يعقل في الحرف الاستقلال في هذه المرحلة كما ان عدم الاستقلال في الاسم كذلك و اما في مقام عرفان الجهات و تميز بعضها من بعض فلا حرف كى يقال : انه آلى او استقلالي فلفظ الحرف كاشف عن الجهة اى الآلية في مرحلة الاستعمال و من المعلوم ان نفس الجهة ليست معنى حرفياً و اين مما توهمه مقادراً للصوفيّة من كون الآلية صفة للفرد . مع ان الفرد هو الكلّي الموجود فلو كان الكلّي مستقلاً لم يعقل ان يكون فرداً على خلافه والالم يكن فرداً له .

و بما حققناه يظهر ما في بقية كلماته و انه تطويل لبيان ما قالته الصوفية من عموم فيض الوجود و شمول نوره حتى للمستحيل و شريك البارئ تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

و حيث انه عقد فصولاً و اباحاً ثالثين ما سول ابليس لاوليائه فالواجب ان نتصدى لهدم ما اسسه بعول الله تعالى و مشيئته . قال : في اول ما شرع في هذا النمط .

فصل في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لاجل التواطى اما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجدين موجود و موجود من المناسبة والمثابفة ما لا يجد مثلاً بين موجود و معدوم و اطال في اثبات الاشتراك بما لا طائل تحته الى ان قال : و اما كونه محمولاً على ماتحته بالتشكيك اعنى الاوليّة والاولويّة والاقدميّة والاشهريّة فلان الوجود في بعض الموجودات يقتضي ذاته كما سيجيء دون بعض و في بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض و في بعضها اتم و اقوى فالوجود الذى لاسبب له اولى بالموجوديّة من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه و وجود الجوهر مقدم على وجود العرض و ايضاً فان الوجود المفارقة اقوى

من الوجود المادي وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة فانها في غاية الضعف حتى  
كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات  
وان لم يكن كذلك للمهيات فالوجود الواقع في مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه  
في مرتبة اخرى لاسابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود آخر في مرتبة لاسابق ولا لاحق  
انتهى ، وهذا الكلام يكشف عن انه لم يتعقل معنى الوجود والمهية ضرورة ان المتصف  
بالكلية والجزئية والتواطي والتشكيك انما هو الكلي الطبيعي فموضوع هذه الاحكام  
انما هو المهية واما الوجود المنسلخ عنها في التحليل فهو كالعدم لا يصلح لان يتصف  
بشيء من هذه الصفات الاتبع للذات بل التحقيق ان الاعراض باسرها على هذا المنوال  
فانها جهات تحليلية لا انية لها ولا مهية و انما هي شئون المعروض فان كان العروض  
بلحاظ ارتباط مع الغير فهو غير متاصل لامحالة كالفوقية والابوة وكذا ما يلزم من  
وجوده التكرر كالوجود و اما اللون و ما شاكلة فهو متاصل لا كما توهموه من ان  
له ماهية و وجودا الا انه في وجوده يحتاج الى موضوع بخلاف الجوهر والا لكان  
العروض من مقولة الاين بالنسبة الى العرض مع ان وجود العرض لنفسه عين وجوده  
للغير لا ان هناك وجودين و هذا معنى الحلول و هو عبارة اخرى عما اشرنا اليه  
من انه نحو وجود المعروض فالوجود له ذات و وجود ولوجوده شئون وخصوصيات  
تسمى بالاعراض و اما المهية فلا يعرضها الا الوجود .

و اما الزوجية للاربعة و ما شابهها فليست عرضا للمهية ضرورة ان الاربعة كم  
منفصل لامهية من الماهيات فهو تحليل في تحليل في خصوصيات الوجود ولوعلى سبيل  
التقدير .

واما ما توهمه من ان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته ، فمرجهه الى  
كون الشيء علة لنفسه .

واما الواجب تعالى ، فهذا التعبير بالنسبة اليه جل ذكره كسائر التعابير ليس  
على ما توهموه ، بل مرجعه الى انه تعالى مقدس عن الوجود الذي هو نقيض العدم



ونسبة الوجود اليه تعالى مرجعه الى سلب نقص العدم عنه لا اثبات الوجود ، وبالجمله فكون الوجود معلولاً للذات ضروري الاستحالة فانّ الفاقد لا يكون معطياً ، مع ان تقدم الشيء على نفسه ايضاً ضروري الفساد .

واما الاقدمية بحسب الطبع ، فهو ايضاً من الاغلاط ، لما عرفت مع انه تعالى منزّه عن الطبع ، واما العقول ، فعلى القول : بها فلا تقدّم لشيء منها على تاليه الا بالعلية .

واما الجوهر فهو تقدّم الموضوع على العرض وهو نحو آخر من السبق التحليلي وهو عين العروض ، واما اختلاف حال المجرد والمادّي فليس مستنداً الى اختلاف انحاء الوجود ، بل انما الاختلاف بين الجوهر بالمادية والتجرد بالذات وان لم تكن موجودة ، فالهولي مع قطع النظر عن الوجود متميّز عن العقل وغيره من اقسام الجوهر ، كتميز سائر الماهيات وضعف المادة عبارة اخرى عن كونها مادة محضة في الأفعال وهذه جهة ذاتية لا ربط لها بالوجود .

واما ما توهمه من انّ الوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى - الخ - فقد اخذه من اهل العلم من حيث لا يشعر ، ضرورة ان مقتضى مذهب أئمتّه من أنّ الوجود حقيقة واحدة ، انه لا يتميّز بين الموجودات إلاّ بالاعتبار فالمراتب انما تترتب باعتبار التمرّلات ففي قوسي النزول والصعود تتحرك العين في الوجود ، وهذا ما ذهبوا اليه من الحركة الجوهرية ، مع انّ هذا مناف لهذا الكلام الذي تقدّم منه من انّ الاختلاف بين العقل الهولي مثلاً في شدة الوجود وضعفه فانّ هذا انما ينطبق على ما ذهبوا اليه من الاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود ، وانما هي اضافات اشراقية تختلف قوة وضعفا باختلاف النزول والصعود والبعد والقرب ، ولهذا كان الناسوت اضعف الدّرجات لانه منتهى قوس النزول واللاهوت اقوى حيث انه مبدء لهذه الدرجات المندرجة .

وبالجمله فاستحالة تبدّل الموجودات انما تتم على مذهب غير الصوفية فان العرض لا ينتقل ، وانما يتم هذا فيما لم يكن وجود في طول الآخر ، اما في السلسلة

الطولية، فهو غلط صرف فشيء من الشخصين لا يتبدل بالآخر كما ان الحمار لا يتبدل بالانسان، واما النطفة فيكون علقه ومضغة وحيوانا وانسانا، وليس هذا من تبدل الصورة مع بقاء الهيولى، وكذا الحال في تبدل العناصر بعضها ببعض على ماهو التحقيق، فانه من تبدل وجود بآخر بمعنى الترقى والصعود، كما ان مراتب الغناء دركات النزول، ولتحقيق هذه المسائل مقام آخر.

ثم قال: والمشاؤون اذا قالوا: ان العقل مثلاً متقدماً طبعاً على الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم، فليس مرادهم من هذا ان ماهية شيء من هذه الامور متقدمة على ماهية الاخرى، وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتأخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدماً على وجود هذا.

وفيه ان تقدم العقل على القول: بد على الهيولى انما هو بالعلية، وليس إلا كتقدم بعض العقول على بعض فلا وجه للاختصاص ولا معنى لكونه بالطبع، نعم تقدم الهيولى والصورة على الجسم، وكذا كل جزء على الكل بالطبع، واين هذا من تقدم العقل على الهيولى، واما العلية فلا معنى لها في الاجزاء بالنسبة الى المركب فكون تقدم الهيولى والصورة على الجسم بالعلية، ككون تقدم العقل على الهيولى بالطبع لا يتوهمه عاقل، كما ان تقدم اجزاء الجسم عليه في الجوهرية لا معنى له، وحمل هذا الكلام على تقدير صحة النقل على ما نسجه غلط في غلط، فان التقدم بالطبع والعلية قسيما للتقدم بالوجود فكيف يتحدان معه، توضيح الحال ان كلاماً من السبق وقسيمه، اما تحقيقي، واما تحليلي. اما الاول: فهو كغيره من الاعراض التحقيقية فرع الوجود، وهذا معنى القضية الفرعية الضرورية لكنه قد يكون بالوجود، وقد يكون بخصوصياته المعبر عنها بالاعراض.

وكشف الحجاب ان هذا العرض له اركان الطرفان، وما يقع الاختلاف فيه فان كلاماً من الوجود والكم والكيف والاين والوضع وغيرها سوى متى، يصلح لان يختلف فيها الحال بالسبق واللحق والاقتران فتدققرن الامر ان في الوجود وبترتبان

في كم او كيف او وضع ، وقد يقع الاختلاف بين عرض ووجوده وعرض وما لا يشبهه من الاعراض .

والحاصل ان مافيه السبق يختلف فيتبعه السبق وقسيماء ، وحيث ان الضابط له الزمان عبر عنه بالسبق بالزمان وليس الامر على ما توهموه من ان متى هو الذي باعتباره يقع السبق والا لكان السبق في الاين قسيماً له لا قسماً منه كما التجاء الى الاعتراف به في الشفاء ولم يشعر بانه يلزمه تقسيمه باعتبار سائر الاعراض ايضاً .

وكيف كان فالزمان لا يصلح لان يكون مما فيه السبق بيان ذلك انهم زعموا ان الزمان مقدار حركة الفلك الاطلس ، اي منتزع منه ، وهو غلط فان هذا الفلك ليس إلا كغيره من الافلاك بل كغيرها من المتحركات في عدم صلوح حركته ومقداره في انتزاع المقدار الموهوم ، نعم حيث انه اسرع الحركات الواقعة على القول : بانه المتحرك دون الارض فهذا المقدار اصلح من كل شيء للضبط ، كما انه لا حاطته بجميع الماديات صالح لان تحدد به الجهات لا انها محدثة لها كما توهم ، وفرعوا عليه انكار المعراج زعماً منهم انه مستلزم للخرق والالتيام الذين هما حركتان الى الجهة فان التحديد لا ينافي كون المحدد فيه ايضاً ، مع ان الجهة انما ينتزع من انتهاء الخط ، وحيث ان الجسم وكذا المكان ؛ اي البعد المجرد مشتملان على خطوط ثلاثة صارت الجهات ستة فالزمان ؛ اي الامتداد الموهوم انما ينتزع من نسبة الحوادث بعضها الى بعض والاختلاف بالتقارب والترتب ولو على وجه التقدير ، كما ان الكل ينتزع من الافراد والمصاديق ولو على وجه الفرض .

والحاصل ان حركة فلك الافلاك غير صالحة لان تكون منشاء لانتزاع الزمان بل هي كغيرها من الحوادث في الزمان فهذا الامتداد الموهوم ليس الوقوع فيه امراً صالحاً لان يكون ممّا فيه السبق فان الوقوع فيه عبارة عن نسبة حادث الى آخر بالسبق وقسيميه فالسبق بالوجود عين السبق بالزمان ، وكذا السبق بالاين والوضع وغيرهما من الاعراض ، فان منشاء انتزاعه انما هو النسبة بين الوجودين واعراضهما

وليس هذا التعبير إلا من قبيل التعبير عن الدلالة الغير مجعولة بالطبيعة والعقلية ، فانها اما بالوضع واما بالعلقة المدركة بالعقل ، واما بالعلقة المدركة بالطبع لضرورتها . ان قلت : انّ من الواضح انّ كون الشيء في زمان ما او معنى معين زائد على وجوده في نفسه وهذا هو العرض المعبر عنه بمتى ومن المعلوم انّ السبق في الحوادث من هذه الجهة وباعتبار هذه الحيثية وهو اظهر اقسام السبق واجلّها فكيف يتأمل فيه قلت : انّ الذي انكرناه على القوم ليس هذا المعنى ، وانما الكلام فيما يرجع اليه السبق بالزمان فالذي توهّموه انّ الزمان هو الذي فيه السبق حتى انه يقابل السبق بالايين ونحن نقول : ان ما فيه السبق اما هو الوجود واما خصوصياته ؛ اى الاعراض فعدم الاقتران في الوجود عبارة عن السبق واللحق ويقدر هذا المعنى بالزمان كما ان عدم الاقتران في الاين ايضا يعبر عنه بالسبق بالزمان ، وهكذا الحال في سائر الاعراض التحقيقية ، وحيث ان نسبة حادث الى آخر امر زائد على وجوده في نفسه صار متى من الاعراض فالسبق يمكن ان يكون باعتبار كلّ من الوجود وعوارضه ما عدا الزمان فانه مقدر صرف لا يصلح لان يكون ركنا ثالثا للسبق بل الركن في السبق الحقيقي اما هو الوجود لنفسه ، واما غير متى من سائر الاعراض هذا هو السبق الحقيقي واما التحليلي فهو على وجوه شتى .

منها السبق بالذات وهو سبق الواجب تعالى على الممكن فان الازليّة عين القيومية والوجوب ، وقد عرفت انه تعالى منزّه عن المهيّة والوجود والنسب والحدود فمع قطع النظر عن العلية فالازليّة سابقة على السبق .

قال الامام عليه السلام : سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازاله اشار عليه السلام باختيار التعبير عن الازمنة بالاوقات الى ما حققناه ، من انّ الزمان مقدر صرف لا انه مما فيه السبق فان التوقيت هو التقدير ، فبين ان وجوده سابق على ما يقدر به السبق واللحق والتقارن فانه من حدود الامكان ، وهو تعالى منزّه منها مبدع لها على ما سيتضح ان شاء الله تعالى .

ثم اراد ان يكشف الحجاب . فقال : انّ السرفيه ان وجوده ليس بمعنى ما هو

نقيض العدم المسبوق له تحليلاً حتى يتصور فيه التوقيت ، بل العدم ايضاً مما احداثه الله تعالى بالمعنى الذي اشرنا اليه سابقاً .

وفي قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : والابتداء ازاله زيادة بيان وانما عبرنا عنه بالسبق بالذات حيث انه ليس بلحاظ نسبة بين امرين فانه منزّه عن ذلك فالسبق الثابت له تعالى من قبيل الوجود وسائر صفات الجمال لا بمعنى هذه النسبة القائمة بالطرفين المتقومة بالثلاثة .

ومنها السابق بالطبع وهو سبق الجزء على الكل سواء كان التركيب عقلياً او خارجياً ، ومعنى سبق كل من الجنس والفصل على النوع والهيولى والصورة على الجسم على القول : بهما تألفها منهما ، ومن المعلوم ان المؤلف مؤخر في مرحلة التأليف ولو لم يكن له وجود .

ومنها السابق بالعلية فكون المعلول متفرعاً على العلة ناشياً منها نحو من انحاء التأخر وان لم يكن لشيء منهما وجود في الخارج ، فالعلة التامة مقارنة في الوجود للمعلول لا محالة ، ضرورة استحالة تخلف المعلول عن علة سابقة عليه بهذا المعنى ، فالعلاقة بين المهيتين وان كان التأثير بلحاظ الوجود .

ومنها السابق بالرتبة ويندرج فيه السابق بالشرف ، ومنه سبق اجزاء الزمان على التحقيق فان كل امر ممتدله درجات مرتبة من غير فرق بين هذا الامتداد الموهوم المقدر به نسبة الحوادث بعضها من بعض وبين غيره ، وهذا السابق سابق على وجوده الاعتباري فان ترتب اجزائه بعد الوجود مرتب على هذا الترتيب على منواله وهذا هو السر في استحالة اجتماع اجزائه في الوجود وكونه غير الذات ، فكونه غير قار الذات بالذات برهان على ان السابق بالرتبة كما في اجزاء الكلام ، هذا مجمل القول : في السابق حسبما تقتضيه البرهان ولم ار من تعقله ، بل كلماتهم في هذا الباب في غاية الاضطراب والوقت اشرف من ان نتعرض لها .

واذ قد عرفت ما حققناه ظهر لك ما في كلامه من وجوه الفساد . ثم قال : بيان ذلك ان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين .

احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئاً واحداً فتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبلات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المقتضية لذاتها لا بأمر آخر عارض لها .

و الآخر ان لا يكون بنفس ذلك المعنى ، بل بواسطة معنى آخر ، فيفرق في ذلك ما فيه التقدم عما به التقديم كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن لاني معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم و التأخر هو الوجود او الزمان وما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوة و البنوة ، فكما ان تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود ، كذلك اذا قيل : ان العلة متقدمة على المعلول ، فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده ، وكذلك تقدم الاثنين على الأربعة وامثالها .

وفيه ان السبق متقوم بثلاثة ارکان لا يتعقل سقوط احدا الطرفين ، فكذا يستحيل انتفاء ما به السبق فاجزاء الزمان لا يعقل ان يكون سبق بعضها على بعض لامن حيثية وقد عرفت انه بالرتبة و في جعل التقدم بالوجود غير التقدم بالزمان والخلط بين التقدم في الأبوة وبين التقدم بالوجود والحكم بان تقدم العلة بالوجود الى غير ذلك مما عرفت ، وكذا تقدم الاثنين على الاربعة فانه بالرتبة ضرورة ترتب مراتب العدد و ان لم توجد .

ثم قال : فان لم يكن وجود لم يكن تقدم ولا تأخر و التقدم و التأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر ، وفي الأشياء والمهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها .

وفيه انه فرق واضح بين كون الشيء موضوعا للسبق وعلة مادية وبين كونه ماله السبق فالسبق بالوجود يتوقف عليه من الجهة الثانية و اما في الأعراض التحقيقه فالتوقف على الوجود من الجهة الاولى فان المفروض ان ما به السبق احد الأعراض فقولہ : ان لم يكن وجود - الخ - غلط في غلط لما عرفت من ان السبق التحليلي

بجميع اقسامه لا يتوقف على الوجود وليس بلحاظه بل الترتب في الوجود حيث يتحقق مرتب على هذا الترتب كما عرفت في غير القار؛ مع ان توقف السبق بالأعراض على الوجود الذي هو مفاد القضية الفرعية الضرورية لا يترتب عليه ماز عمه، من ان التقدم والتاخر في الوجودات بنفس هو ياتها لا بامر آخر بل الاخر ليس كذلك فيما عدا السبق بالوجود، بل ربما ينعكس كما في السبق بالرتبة المستتبع للسبق بالوجود بل قد عرفت ان السبق بالوجود من اقسام السبق بالزمان الملحوظ فيه الأمتداد الموهوم فمابه السبق وان كان نفس الوجود إلا أنه بهذا اللحاظ فلامعنى لكون السبق بالوجودات بنفس هو ياتها حتى في السبق بالوجود.

وقوله: وفي الأشياء والمهيات من المضحكات، ضرورة أنه ليس لنا امور ثلثة الوجودات والأشياء والمهيات، وانما هو امران تحليليان المهية، والوجود، وامر واحد تحقيقى وكأنه غلط في النسخة او سهو من قلمه، وإلا فالعاقل لا يصدر عنه مثله.

ثم قال: فصل في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده، بيان ذلك ان كل ما يرسم بكنهه في الأذهان من الحقايق الخارجية يجب ان يكون ماهية محفوظة مع تبدل نحو الوجود، والوجود لما كانت حقيقة انه في الأعيان وكلما كانت حقيقة انه في الأعيان فيمتنع ان يكون في الأذهان والألزم انقلاب الحقيقة في ذهن من الأذهان فكل ما يرسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهان وجوه وحيثية من حيثياته وعنواناً من عنواناته فليس عموم ما يرسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة من المهيات المتحصلة المتخالفة المعاني.

و هذا الكلام يكشف عن غاية قصوره، بل عدم شعوره ضرورة ان العلم تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق فالنسبة الذهنية في طول النسبة النفس الأمرية تختلف حالها في الحقيقة. والبطلان لمطابقتها ومخالفتها لها كالنسبة اللفظية ولامعنى للوجود

الذهني الاالتصور والخطور والعلم فالكون في الأعيان ، مع انه كذلك يكون في الأذهان ، وكيف ينقلب الواقع وهل هذا إلأقول : زور ومتاع الغرور .

مع ان الاعتقاد بامتناع حصول حقيقة الوجود في الأذهان عين الوجود فيها كيف والذهن يتصور عدم نفسه وعدم وجود الشيء فيه بل العدم المطلق والمستحيل مع ان الوجود ليس إلأ هذا العام اليديهي فأنه هو الذي ينحل الشيء اليه و إلى المهية التي هي حد للوجود وتعين له فحيث اعترف بانه اعتبار عقلي لم يبق مجال لأثبت وجود آخر مجهول الكنه الذي هو الحق عندهم وما ادعاه من ان كل ما ترسم في الذهن يجب ان تكون ماهيته محفوظة من الاغلاط ، وانما الوجود في الذهن عبارة عن العلم والخطور فكما ان الماهيات المعروضة للوجود في الخارج ترسم بكنهها في الأذهان ، او بوجه من وجوهها ، فكذا الأعراض والأمور الاعتبارية والوجود والعدم ، وان لم يتصور لهما وجود ولا عدم ، فهو نسج صرف وغلط محض ، واعجب من ذلك مما زعمه من ان ما يرسم في الذهن وجه من وجوه الوجود ، فهل يعرض معنى يعبر عنه بالوجود ، نعم له وجه على ما عليه هذه الطائفة من ان الوجود هو الحق ، وانه مجهول الكنه ولا يتصف شيء من الماهيات به ، وانما تظهر به فالوجودات عبارة عن الأشراقات والمتصور هو الأشراق العام ، فهو شأن من شئون الوجود وليس بدوان صحت التسمية ولكن التعليل غلط مضحك لا يرجع الى محصل ، فان كان هذا البيان بلسان اهل الصناعة فهو كما ترى ، كما انه على طريق ائتمته ايضاً فاسد لا يكاد يرجع الى محصل .

وبالجملة فهو جاهل مغرور لا يلتفت الى ما يقول : ثم قال : وايضاً لو كان جنساً لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي من غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال وفيه ان عدم كون الوجود ماهية كعدم كون المهية وجوداً ، وعدم كون العدم وجوداً ومهية من البديهيات ولا حاجة الى الاستدلال عليه بأنه لو كان جنساً لزم التركيب في الواجب تعالى ، مع انه تعالى منزّه عن الوجود كما أنه منزّه عن المهية .



قال: فصل في ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذات حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض . فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها ، وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما أن المضاف هو الأضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرهما كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك .

قال : بهمنيار في التحصيل ، وبالجمله فالوجود حقيقة انه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقة انتهى ، وهذا كلام لا يرجع الى محصل ، فان الغرض من كونه ذات حقيقة عينية ان كان ان الخارج ظرف لنفسه والمهيات ليست كذلك بل الخارج ظرف لوجودها كما هو الحق ، وعليه المحققون ، فهو عين ما ابتدئ شيخ الأشراف في كتبه واقام عليه البراهين ، كما سيوضح انشاء الله تعالى ولا معنى لكونه اعتبارياً عارضاً للمهية في التحليل إلا ذلك كما تقدم و سيزداد اتضاحا انشاء الله تعالى وهذا معنى يلوح من بعض كلماته وبجمله بمراد شيخ الأشراف وعدم تعقله معنى كونه عرضاً ذهنياً اعتبارياً ينكر عليهم ما هو ذاهب اليه ومعترف به من حيث لا يشعر .

وان كان المقصود ان للوجود حقيقة وراء المهيات مجهولة الكنه كما يظهر من كثير من كلماته ويناسبه هذا الاستدلال فهو بديهي الفساد ، ولا يصدر عن تعقل مفهوم الوجود والمهية ، فانك قد عرفت ان الشيء ينحل الى الوجود والتعين الذي هو حدث له عارض باعتبار معروض باعتبار آخر كما اعترف به في مواضع من هذا الكتاب من حيث لا يشعر ، هذا على طريقة اهل الصناعة وماورثوه من الأنبياء ﷺ ، واما على طريقة اعداء الله تعالى وخصمائه السوفسطائية ، فليس التطور والتنزل إلا اعتباراً صرفاً ومرجعاً الى مجرد ظهور الأعيان الثابتة المظهرة للوجود ، اى المعرفة له فلا وجود إلا نفس الحق تعالى ولا يتصف به عين من الاعيان ، وانما يتجلى بها فيظهرها كما سيصرح هذا الغاوي بهذا المعنى في مواضع ، ويقيم عليه البرهان باعتقاده ، و

يقول : كلما في الكون وهم او خيال - او عكوس في المرايا او ظلال، وبالجمله فعند التحقيق على مذهب هؤلاء لا يتصور امر سوى الحق والأعيان فلا وجود إلا بمجرد الأضافة ؛ اى الأشراف ولا معنى لكون الوجود ذا حقيقة عينية إلا بالنسبة الى الواجب تعالى ومن المعلوم ان شيخ الأشراف وغيره لا يريدون اثبات اعتبارية الواجب تعالى وبالجمله فهو زعم ان في الخارج وجودات هي هويات عينية لا تحصل في الذهن ولا سبيل الى ادراكها الا بحضورها عند الشخص ومشاهدتها على وجه الكشف وحقائقها غير حقيقة الماهيات ، وانما المتصور بالبدهة وجه من وجوه الوجود فالوجود التحقيقى ليس حقيقة للماهية عنده .

قال : في بعض الفصول الآتية ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتى الوجود والعدم ، وهذا في غاية السخافة والوهن ، فان حيثية الماهية وان كانت غير حيثية الوجود إلا ان الماهية مالم توجد لا يمكن الإشارة اليها بكونها هذه الماهية اذ المعدوم لا خبر عنه إلا بحسب اللفظ فالماهية مالم توجد لا يكون شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لأن كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الماهية في الواقع وان كانت مؤخره عنها في الذهن لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فانه نفيس انتهى .

و محصل هذا الكلام انكار عروض الوجود للماهية زعماً منه ان الاتصاف الذهني والعروض في عرض الخارج ، وقد تبين لك ان العلم تابع فالذهن انما يحصل فيه ما عليه الشيء في نفسه، وهذا معنى نفس الامر لا كما توهم جمع ممن تشبهوا باهل العلم من ان نفس الأمر اعم من الذهن والخارج، فالتحليل مطابق لما هو في نفسه عليه والا لم يتصف مما في النفس بالحق والباطل ولا القضية اللفظية بالصدق والكذب فما عليه الناس من ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتى الوجود والعدم انما يعنون بهما اعترف بهذا الغاوي من انهما حيثيتان متغايرتان في التحليل مترتبان

أخذهما عارض والآخر معروض كما اعترف بهذا المعنى أيضاً في مواضع ، وأما ما عليه هذا النسّاس من أن المهيّة قبل الوجود لا تكون نفس ذاتها فإن أراد به عدم كون الجنس والفصل ذاتيين وعدم انحصار الذاتيين فيهما وعدم تركب المهيّة منهما وإن الذات أي المهيّة إنما تكون مهيّة بالوجود فهو مناف لما اعترف به هنا وصرح به في مواضع من اتصاف المهيّة بالوجود وعروضه لها في الذهن فانه لا معنى لتمييز الذات عن الوجود وتركبه من الأجناس والفصول المترتبة وعروض الوجود والعدم لها إلا ذلك .

وإن أراد أن المهيّة حدّ للوجود تتأخر عنه في الحقيقة فهذا لا ينافي مما عليه الناس من إن الذات ذات في حالتها الوجود والعدم ، وإن كون المهيّة ماهية غير منوطة بالوجود ، فإن عروض كل من الوجود والعدم للمهيّات في الذهن مما لا ينكره ويعترف به لوضوحه من حيث لا يشعر رغماً لأنفسه إلا أنه لا يتعلّق حقيقة الوجود في الذهن والاتصاف والعروض فيه ، ولقد أعجبه هذا الغلط المخالف للضرورة لأنفاده به حتّى حكم بنفسه و أوصى بتحفظه ولم يتعلّق أن عدم تفوه أهل الصناعة به إنما لكونه من الخرافات المضحكة التي لا تخطر بخاطر العقلاء فتبين أن الوجود مع قطع النظر عن المهيّة لا يكون نفس ذاته وأما قوله : أن المعدوم لا خبر عنه وإن المهيّة لا يمكن الإشارة عليها قبل الوجود ، فإن أراد أن التعيّن بالفصل والخروج عن الأبهام باطل فلا تعيّن إلا التشخيص فهو كما ترى وهذا هو الخبر عن المهيّة حال عدم فالأخبار العلمية إنما هو عن الماهيات وحقائق الأشياء في حال عدم نعم الأخبار السوقية لأهل السوق والعجائز والبهائم لا تكون إلا عن الحوادث ، وإن أراد أن الشخص بالوجود فهو لا ينافي ما عليه الناس فلنرجع إلى ما كنّا بصدده فنقول : بعون الله تعالى أن كون حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده مسلم ، فإن المهيّة حد للوجود ولا معنى لكون المهيّة ماهية إلا أنها تعيّن الوجود وما به ذلك الوجود ذلك الوجود لا بمعنى تمامية التعيّن فانه عبارة عن الشخص بمعنى التعيّن في الجملة المجامع للأبهام ، فإن مرجع ترتيب الفصول إلى انحلال التعيّن إلى درجات ، أولها فصل

النوع العالي ، واخرها الشخص ، فالنوع السافل وان استكمل الفصول وخرج عن الأبهام الذاتي بالمرّة إلا أنه مبهم باعتبار فقد الشخص وهذا معنى كونه كلياً مشتركاً بين الأفراد .

وبالجملة فالحقيقة والمهية والذات عبارات عن خصوصية الوجود فان الحيوانية والنطق خصوصيتان في الوجود وحدّان له ، فالماهية ماهية الوجود وما به هو هو ، ولكن الذي يتفرّع عليه ان الوجود عرض تحليلي للماهية وعينها في التحقق والتحقيق لاما زعمه من ان الوجود له حقيقة وراء الماهية وانّ الماهية انما تكون مهية بالوجود فهو اولى بان يكون له حقيقة .

قال : في بعض الفصول الآتية ، فظهر انّ الوجودات هويّات عينية وتشخصات بذواتها من غير ان يوصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زائد على ذاتها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها واذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشار كها في الحدود فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة انتهى . وقال : في جواب ما في التلويحات والجواب عنه باختصار انّ المهية مع الوجود في الاعيان وما به المعية نفس الوجود انتهى ، وبالجملة كون المهية ماهية الوجود وحقيقته هو الذي يترتب على هذه المقدمة ؛ اي كون حقيقة كل شيء خصوصية وجوده وهذا المعنى لم يختلفوا فيه واما كون الوجود ذات حقيقة عينية سوى الماهية فهذا برهان على انه من الاغلاط المضحكة الناشئة عن عدم تفعل معنى الوجود والماهية ثم انه ليس في الخارج إلا الاشياء المنحلة الى المهية والوجود وعوارضه فلا معنى لقوله : بل من كل شيء لانه ليس لنا إلا الوجود وشئونه والمهية فاذا صار الوجود اولى من المهية بأن يكون ذات حقيقة لم يبق شيء آخر حتى ترقى اليه ، ومن امثال هذه الكلمات يظهر انه ينسج من غير شعور .

ثم انّ قوله : كما انّ البياض - النخ - من المضحكات للشكلى ضرورة انّ المبدء ليس من افراد المشتق والالزم تقدم الشي على نفسه فهل يتوهم عاقل انّ العلم عالم وانّ الضرب ضارب الى غير ذلك ، مع انه على تقدير صحته لاربط له بالمقام ، فان كون الوجود ذاحقيقة لايناسب انطباق المشتق على المبدء .

ثم ان قوله : وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود تنصيب بارادة انطباق المشتق على المبدء حقيقة كما انه هو الاصل في الانطباق وغيره متفرع عليه خصوصا بقرينة التمثيل ، فهل يخفى على ذي مسكة ان الاضافة ليست مضافة بل المضاف احد طرفي هذه النسبة .

مع ان مقتضى كون الوجود اصلاً في انطباق العنوان عليه ان يكون واسطة في العروض وإلا لم تتصف المهيّة بهذه الصفة ، وهو مع أنّه غلط صرف لا يرجع الى محصل ، التزام بعروض الوجود المنطبق عليه عنوان الموجود اولاً للمهيّة فانه معنى التوسط في العروض ، وانما دعاه الى هذه الخرافات المزخرفة ما قلّد فيه اعداء الله تعالى من انّ المهيّات اعيان ثابتة والوجود عبارة عن التجلي والاشراق ، فكما انّ النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره ، فكذا الوجود هو الموجود بنفسه الموجب لكون غيره موجوداً ، فزعم انّ الموجودية بمنزلة الظهور بل هو هو بعينه ، ومن المعلوم انّ هذا ثابت للنور بنفسه وللغير بواسطته فالوجود واسطة في الثبوت كاتحاد الماهيات بالوجود ، بل هذا معنى آخر عجيب كما صرّح به في موضع آخر فالوجود عين الواجب من جهة ومتحد مع الماهية من اخرى .

والحاصل انّ هذه الكلمات ليست منطقاً على الموازين العلمية ، بل انما هي نسج متفرع على القول : بالاعيان الثابتة والاشراق ، واما كلام بهمنيار فلا يدل إلا على انّ الخارج ظرف للوجود ، واين هذا مما يتوهمه هذا المتصوّف ، فهو ايضاً مطابق لما عليه شيخ الاشراق والذي دعاه الى التشبث بمثل هذا الكلام ، انه زعم ان الاعتباري الانتزاعي عبارة عن العدمي :

قال : في بعض الفصول الآتية فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيّات

من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتأخرين كيف ، والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان عدم لا يجوز ان يكون امراً عديمياً ومنترعاً عقلياً والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الاعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود انتهى .

فظهر انه جاهل بصناعة الفلسفة ولا يعرف معنى المفردات ، ولا يتعقل الادلة وما يتفرع عليها من النتائج ، فهل يخفى على ذميمة ان ما ذهب اليه هؤلاء الفحول ليس ما توهمه من ان الوجود عدمي فأنه سلب للشيء عن نفسه ، بل حكم بان الوجود هو العدم وانكار للوجود رأساً ، وحيث ان نفس الوجود صار عديمياً فالمهية كيف يكون وجودياً فانه لم يبق معنى هو الوجود كي ينسب اليه امر آخر ، فالإضافة اليه ايضاً إضافة العدمي فاتحد النقيضان ، مع انهم يصرحون بان الخارج ظرف لنفس الوجود الخارجي الذي هو منشاء للآثار ، وأن المهية انما يكون وجودها في الخارج ، وهذا معنى اصالة المهية واعتبارية الوجود ، وحيث انه عرض تحليلي والمهية معروض تحليلي فكل منهما امر اعتباري انتزاعي كما صرحوا به في كتبهم ، فهو جاهل بمعنى كلماتهم فالذي زعم انفراده في العلم به وانه اطلع عليه بالكشف والشهود مما لم يشتهه على احد بل لا يخفى على الحشار ، وانما الذي انفرد به جهله بمراد اهل العلم ، وعدم تعقل معنى الاعتباري العقلي الانتزاعي وعدم التفرقة بين المهية والوجود والذاتي والعرضي وعدم تعقل حقيقة الوجود في الذهن والاتصاف فيه والخلط بين الفلسفة والتصوف .

ثم قال : بحث وملخص ، واما ما تمسك به شيخ الأشراف في نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود و كل موجود له وجود فلو جوده وجود آخر الى غير النهاية ، ولقائل ان يقول : في دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه ، كما لا يقال : في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى

يباض وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لأن نقيض الوجود هو العدم واللا وجود، لا المعدوم واللاموجود، اويقول : الوجود موجود وكونه موجوداً هو بعينه كونه موجوداً او هو موجودية الشيء في الاعيان، لانّ لوجوداً آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود، والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم و التأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر انتهى .

وفيه انّ حاصل كلام الشيخ انما هو عدم اتصاف الوجود بالوجود، وانه من خواص المهية فان الشيء لا يعرض نفسه والعرض نفسه والعرض لا يكون معروضاً لنفسه واستدل عليه بان الوجود لو كان كالمهية في الاتصاف بالوجود وعرضه فللوجود العارض للوجود ايضاً وجوداً آخر عارض له وهكذا الى ما لا يتناهى فهوا نمانفى حصول الوجود في الأعيان معللاً بأنّ الحصول هو الوجود وهذا المعنى غير قابل للانكار وانما الذي هو من منكرات التي لا يخطر ببال ذي مسكة، هو انّ الوجود عدمي و من المعلوم من عنوان البحث و دليله انه لا يروم هذا المعنى .

ومن العجائب قوله : وكونه معدوماً بهذا المعنى -الخ- فانّ عدم اتصاف الوجود بنفسه لا يستلزم الاتصاف بالعدم كي يلتجئ الى ذلك الاعتذار الشيعي، ضرورة ان استحالة ارتفاع النقيضين انما هي بالنسبة الى موضوعهما وموضوع الوجود والعدم هو الماهية، اما نفس العدم فلا موجود ولا معدوم وعلى منواله الوجود كما انّ العلم لاعالم ولا جاهل، والحركة لامتحركة ولا ساكنة ولا ينافي هذا كونهما ضدّين لاثالث لهما فهو حين ما استيقظ عن نومته وافاق من سكرته واستشعر آناً ما بان الحكم بانّ الوجود موجود اتصاف للشيء بنفسه غشى عليه فوراً، فتخيل انّ نفي اتصاف الوجود بنفسه من قبيل سلب الوجود عن المهية الذي هو عين اتصافها بالعدم فاضطرب غاية الاضطراب واعترض على نفسه باستحالة اجتماع النقيضين، واجاب بانه ليس من هذا الباب فان المعدوم واللاموجود ليس نقيضاً للوجود، فهو هذان فان سلب الوجود عن الوجود لا يترب عليه

الانصاف بالمعدوم بل لو كان مستلزما لانصاف آخر لكان متصفا بالعدم ؛ واي عاقل بمثل هذا الكلام يتكلم .

واما قوله : اويقول - الخ - فمحصله ان الوجود وجود وغيره موجود لان له وجوداً و هذا عين ما ادعاه الناس ، واستدل عليه شيخ الاشراق في كتبه بادلة كثيرة متينة وقد عرفت ان هذا المعنى عبارته ان الوجود وجود وهو عين تحقق الأشياء و ان الشيئية تساوق الوجود ، و ان الخارج ظرف للوجود لا للماهية كما افاده اهل الصناعة ، لا مارجع اليه بعد الاعتراف بالفساد ، من ان الوجود هو الموجود من حيث هو موجود فانه اقبح مما صدر منه سابقا من انه موجود فان الماهية من حيث انها موجودة ليست وجود افلا معنى لقوله : ان الوجود هو الموجود من حيث هو موجود .

ثم قوله : والذي يكون لغيره منه غلط آخر و انما الوجود كون نفسه وهويته فلا غير ولا مغايرة فلا معنى لكون امر وراء الوجود لغير الوجود من الوجود .

و اما قوله : كما ان التقدم و التأخر - الخ - فهو غلط آخر جديد ، فان نظير ما نحن فيه انما هو التقدم و التأخر لا ما به التقدم و التأخر فان الوجود نفس تحقق الماهية لان التحقق امر وراء الوجود يحصل للماهية بالوجود .

واما الزمان فهو عند من يتوهم انه على ظاهره من قبيل العلية والرتبة والشرف حيثية التقدم ، و اين هذا من الوجود الذي هو عين التحقق ، مع ان ما توهم في الزمان في نفسه ايضا فاسد على ما اشرنا اليه فهو غلط في غلط .

ثم قال : فان قيل : فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا : معنى وجود الواجب بنفسه انه تقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ، ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب ، او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل لوجوده و انصافه بالوجود انتهى .

هذا هو الذي عليه المحققون الذي لا ريب فيه و لا مجال للمناقشة و الوسوسة فيه ، فان الفرق بين كون الوجود نفس التحقق الذي يتفرع عليه عدم عروض الوجود له



و استغنائاه عن العلة و قيامه بنفسه في غاية الوضوح ، وقد بيناه فيما مر عند دفع وسوسة القيصري ، و تمسكه بان الوجود لا يحتاج في تحققه الى وجود آخر على ان الوجود هو الحق .

و قد رايت ان هذا المتصوف قد تبعه في هذه الوسوسة بل جعل كلامه جزءاً لكتابه و هو تناقض واضح ، بل صرح في مواضع من هذا الكتاب و غيره من كتبه و رسائله بخلاف هذا الكلام على ما ستطلع عليه انشا الله تعالى .

و يكفي في انكشاف التناقض ما تقدم منه في النقاوة العرشية فتدبر .

ثم قال : و الحاصل ان الوجود امر عينى بذاته سواء صح إطلاق اسم المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا : كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائداً عليه ، بل قد يكون و قد لا يكون كالوجود الواجبى المجرد عن المهيبة فكون الوجود ذامهية او غير ذى لا ماهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجوداً فمفهوم الموجود عندهم مشترك بين القسمين انتهى .

و فيه ان اسم المفعول كسائر المشتقات مشتمل على مادة و هيئة ، و الأول معناه استقلالى ، و الثانى حرفى الى منتزع من وقوع الحدث عليه فهوا مرمتاخر عن المبدء لانه منتزع من وقوعه على شىء كما ان اسم الفاعل منتزع من قيامه بالشيء و من المعلوم ان نفس المبدء معنى استقلالى و المشتق مشتمل على تعلقه بأمر فاطلاقه عليه غلط صرف لا مصحح له ، و ان شئت قلت إن المشتق عبارة عن دالين و مدلولين و ارادة احدهما من الأمرين لا يعقل الا باهمال الهيئة و جعل اسم المفعول مردد فلا سم المصدر ، و هو من الاغلاط .

نعم يلتجاء الى التعبير بالوجود و الموجود و العالم و القادر و الحي و غيرها من العبارات عن الواجب تعالى و ليس ذلك من جهة صحة الأطلاق ، بل انما هو للالتهاء لا نحصر التعبير عما هنالك بها فأنه لا عبارة تطابقه و من هذا الباب التعبير عن الوجود بثابت العين و عن العدم بمنفى العدم و هذا المعنى اجنبى عما نحن بصدده ، فانه لا دلالة لأطلاق الموجود على الوجود ، على ان الوجود ذو حقيقة عينية و لا

يفتقر أفادة ان الوجود عين التحقق في الخارج الى هذا التعبير الغلط ، وكيف كان فليس البحث في الالفاظ .

ثم قال : و بذلك يندفع ما قيل : ايضاً من انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد ، اذ مفهومه في الأشياء انه شيء له الوجود و في نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لانطلق الوجود على الجميع الاً بمعنى واحد و اذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء ، وهو انه شيء له الوجود ويلزم فيه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية و عاد الكلام جذعاً .

لانا نقول : هذا الاختلاف بين الأشياء و بين الوجود ليس في مفهوم الوجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا و كون الموجود مشتملاً على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود ، انما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها لامن نفس مفهوم الوجود انتهى .

و هو كما ترى لا معنى له فان محصل الأشكال ، ان الموجود اطلاقه على الوجود و غيره بمعنى واحد ، ومن المعلوم انه في غير الوجود بمعنى انه شيء له الوجود كما هو مقتضى الاشتقاق فلا يصح اطلاقه على الوجود ، و محصل جوابه ان المفهوم واحد عندهم وانت ترى ان وحدة المفهوم مستحيلة فان الوجود نفس مبدء الاشتقاق وماله الوجود هو المفعول فلا بد اما من تجريد المشتق عن معنى الهيئة الاشتقاقية في المقامين او اعتبارهما كذلك ، او اختلاف المفهوم فمع تسليم وحدة المعنى و بقاء المشتق على معناه كيف يطلق على المبدء قوله : سواء طابق الى آخر كلامه ، محصله ان المعنى واحد سواء كان غلطاً ام صحيحاً فان ما لا يطابق قواعد العرف و اللغة غلط و ليس له معنى اصطلاحى مع ان الاتحاد غير معقول كما عرفت .

و بالجمله فهذا الكلام غلط صرف لا معنى له ، ثم قال : و نظير ذلك ما قال : الشيخ في اليهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد

وقد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهية ماهو انسان مثلاً او جوهر آخر من الجواهر ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء و انسان هو واحد ، قال :

ففرق اذاً بين مهية يعرض لها الواحد او الوجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد وموجود انتهى .

و هذا الاستشهاد يكشف عن انه لا يتعقل واضحات كلمات اهل الصناعة فان كلامه صريح في التفرقة بين مفهوم المشتق وبين ما ينطبق عليه و يتحد معه و اين هذا المعنى مما توهمه من ان للوجود حقيقة عينية و انه هو الموجود حقيقة اولاً كيف و ما افاده الشيخ من الواضحات الغنية عن البيان و ما توهمه مما لا يتوهم انسان .

ثم قال : قال : و ايضاً في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود ، فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية انتهى .

و هذا الاستشهاد ايضاً كسابقه بل هذا الكلام صريح في اعتبارية الوجود حيث قال : اخيراً فان الوجود هو الموجودية ، ومحصل هذا الكلام ان ضيق التعبير يدعونا الى ان نقول : ان الوجود موجود بمعنى انه ليس معدوماً و الالف هو صفة المهية فان الموجودية صفة كالمعدومية ، هنا جف قلمد الشريف و قد وقع الفراغ من تحريره في غاية الاستعجال في الليلة المباركة الجمعة السابع عشر من شهر جمادي الاولى من شهر سنة ١٣٣١ و التمس الدعاء و طلب الغفران من الناظرين لي و لوالدي .

هذا

# كتابنا ينطق بالحق التوحيد الفائق في معرفة الخالق

تأليف

العلامة المحقق

سيد العلماء والمجاهدين و المروج لشريعة جده سيد المرسلين

مولانا

الحاج السيد علي البهبهاني

دام ظلده العالي علي رؤس المسلمين

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته ، والصلاة والسلام على خير خلقه ، وفضل رسله محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين خلفائه على امته ، واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

وبعد فهذه وجيزة في اثبات توحيد الباري - تعالى شأنه - ودفع شبه الطبيعيين ومخالفي خالص توحيده حررتها اجابة لألتماس بعض اخواني المؤمنين وفقهم الله - تعالى - وايا نالمرضاته ، فاقول : بعون الله - تعالى - ومشيته ينبغي التكلم في هذا المقام في ستة مراحل .

المرحلة الاولى في اثبات حدوث العالم وبطلان ازليته .

والثانية في انه لا بدله من صانع ومدبر واجب بذاته .

والثالثة في ان الصانع تعالى شأنه مستجمع لجميع صفات الكمال ، وانه لا يتطرق فيه النقص والاحتياج .

والرابعة في ان صفاته تعالى شأنه عين ذاته ، وان القول : بالمعاني مستلزم للحدوث والاحتياج .

والخامسة في توحيده - تعالى - شأنه وانه لا يتطرق فيه التعدد .

والسادسة في ان وجوده - تعالى - شأنه ليس مشتركاً مع وجود الممكنات في الحقيقة مفارقاً عنه في المرتبة كالصفات المشككة كما توهمته بعض الصوفية ، ومن يحذو حذوهم ، وان الاتحاد في التعبير لا يدل على اتحاد الحقيقة كما ان صفاته - تعالى -

لا تكون مشتركة مع صفات المخلوقين في الحقيقة مفارقة عنها في المرتبة وان اشتركتا في التعبير .

اما المرحلة الاولى ، وهي حدوث العالم فهو مما لا ينبغي الأرتياب فيه ، وقد اختاره اكثر العقلاء ، واستدلوا عليه بتغيره ، وقالوا : العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث ، اما الصغرى فثابتة بالضرورة ، فان كل موجود من موجودات العالم متغير عما عليه و تغيره كذلك على قسمين حسي ، وتحليلي ، وكل منهما ينقسم الى قسمين فاقسام التغير اربعة .

الاول - التغير الحسيّ الاحوالى من انفصال واتصال و قرب وبعد و صغر وكبر وهكذا .

الثاني - التغير الحسيّ التركيبي المشتمل على اجزاء متماثلة او متخالفة .

والثالث - التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركيب كل موجود من الوجود والماهية ضرورة اشتراك كل موجود في الوجود و من هذه الجهة تتحد الموجودات ، ولافتراق بينها فتنوعها الى انواع مختلفة ليس الا باعتبار اشتمالها على ماهيات وحقائق مختلفة ، وقد اشتهر ان كل مكن زوج تركيبى ، وكل زوج تركيبى ممكن ، فالوجود والماهية و انكانا متحدين في الخارج ولا تمايز بينهما فيه ، إلا انهما امران متغايران في مرحلة التحليل ، ويظهر اثرهما في الخارج من الاتحاد والاختلاف .

والرابع - التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركيب كل حقيقة نوعية من جنس وفصل اذ لو كانت الحقائق النوعية امورا متقابلة بسيطة لكان نسبة كل نوع الى نوع كنسبة الى نوع آخر ولم تكن نسبة بعضها الى بعض اقرب من نسبته الى آخر مع ان نسبة الإنسان الى الفرس مثلا اقرب من نسبته الى الشجر ونسبته الى الشجر اقرب من نسبته الى الحجر وهكذا ، وتفاوت النسب قريبا وبعدا يكشف عن تركيب كل حقيقة نوعية من جنس وفصل ، وباعتبار اشتمالها على الفصول المختلفة المتقابلة يتمايز بعضها عن بعض ، وباعتبار اشتمالها على الجنس القريب او البعيد تتفاوت نسبة الانواع بعضها

الى بعض قريباً وبعداً .

« واما كلية الكبرى » فهي من اوائل النظريات بل من الضروريات - توضيح الامر - ان تغير الشيء عن حال الى حال فعلا او قبولا ، كما يدل على عدم قدم الحال وإلا لم يقبل الزوال ، كذلك يدل على عدم قدم ذي الحال ايضاً ، لان المتصف بالاحوال المتغيرة لا وجود له إلا في حال من الاحوال ، ويمتنع وجوده عارياً عن جميع الاحوال ضرورة انه لا يتشخص الا باتصافه بحال من الاحوال والشيء مالم يتشخص لم يوجد ، كما انه مالم يوجد لم يتشخص ، فلو فرض قدمه امتنع تغير حاله والا لزم تقوم القديم بالحادث وبطلانه من اوائل البديهيّات .

وهكذا الامر في المركب من اجزاء متماثلة او متخالفة فان تغير كل جزء من الاجزاء بزوال التركيب فعلا او قبولا ، يكشف عن حدوث حاله من التركيب او الافراد اذ لو قدم احد الحاليين امتنع زواله وانقلابه الى حال آخر ولا وجود للجزء الا في احد الحاليين ، فلو فرض قدمه لزم تقوّم القديم بالحادث .

والامر في المركب التحليلي بقسميه اظهر فان الماهية في حد نفسها ليست الاهي ولا تكون شيئاً ، وكذا الوجود المتحد معها في الخارج مالم يتعين بالماهية وسائر الشخصات لا يكون المفهوم محضاً ، فالوجود بجزئيه حادث فاقد للوجود ذاتاً وبما ينهاتبين ان القياس المذكور يرجع الى اربعة اقيسة اذ كل قسم من اقسام التغير دليل مستقل على حدوث العالم وعدم قدمه .

« وقد تبين ، بما ينهاتين ايضاً ان مرجع القياس الى اثبات النتيجة وهي الحدوث بالتغير بسبب وجود الملازمة بينهما وعدم جواز انفكاك احدهما عن الآخر عقلاً ، والعلم بكلية الكبرى انما يحصل من قبل العلم بالملازمة الناشئة من كون احدهما علة للآخر او كونهما معلولي علة واحدة ، فان كان الوسطي القياس علة للحكم المذكور ، فالنتيجة قولك : هذا مسكر وكل مسكر حرام فهذا حرام ، فالدليل « لمى » حيث يستدل بوجود العلة على وجود المعلول وان كان معلولا كما في المقام ، فالدليل « انى » حيث يستدل بوجود المعلول على وجود العلة وان كان احد معلولي علة واحدة فالدليل مركب من

الان واللم، والعلم بالملازمة لا يتوقف على العلم بالنتيجة لا اجمالاً ولا تفصيلاً، الا ترى انك تحكم بان كل فقير يستحق الزكوة، وكل عادل تقبل شهادته و كل عالم يجب اكرامه، مع انك لانعرف افراد الفقراء والعدول والعلماء فضلاً عن استحقاقهم الاحكام المذكورة.

فما توهمه ابوسعيد الخير، من ان الحكم بكلية الكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة لانها من افراد الكبرى فالاستدلال بها على النتيجة مستلزم للدور، في غاية البشاعة ولا حاجة الى الجواب عنه، بان توقف العلم بالكبرى بالتفصيل على العلم بالنتيجة بالاجمال و توقف العلم بالنتيجة على العلم بالكبرى بالتفصيل، بل لامجال له لأن التفصيل لا يحصل من الاجمال «هذا».

ولابأس بذكر مناظرة بعض علماء الطبيعيين، وبعض علماء الاسلام حيث لا تخلو من فائدة، وملخصه ان الطبيعي قال: قد استقر رايانا على ان للعالم اصلين قديمين الذرات وحرركاتها، وقد تحركت الذرات القديمة مليون سنة حتى اجتمعت وحصلت منها جسم سديمية، وهي الجسم المتخلخل، ثم تحركت ايضاً مليون سنة حتى تشكلت بشكل كرة الشمس، ثم تحركت مليون آخر حتى انفصلت منها شبه الريم من الحديد المحماة في الكورة وهي كرة الارض، ثم حصلت في الارض بواسطة حرارتها بذور النباتات، ومعادن الفلزات، ومواد الحيوانات، ولم نر للانسان مادة في الطبقات السافلة، ونظن انه ماخوذ من القرود بالانتخاب الطبيعي وعين الملايين في كل دورة من الادوار، وقال: العالم الموحد في جوابه ان الذرات والحركات كانتا قبل الملايين التي ذكرت ام لا فان كانتا كما هو مقتضى قدمها بادعائك بطل تحديدك، فان القديم لا يتحدد، وان لم تكونا كما هو مقتضى تحديدك، بطل ادعائك قدمها فانت منافض في قولك: وادعائك، ثم قال: من الضروريات ان الجسم سواء كان صغيراً أو كبيراً له شكل مخصوص ويستحيل ان يكون موجوداً من دون شكل، فلو كان قديماً استحال زوال شكله وصورته جسماً سديماً وشمساً وارضاً وهكذا، فخلع شكل ولبس شكل آخر، يدل على الحدوث وعدم القدم فافهم الطبيعي.



أقول : وفي كلام الطبيعي مفسد آخر :

الاول - ان ما ذكره دعوى من غير دليل وتخرص على الغيب ، قال الحكيم بن سينا : من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية .

والثاني - ان الحركات قائمة بالذرات وينعدم ويتجدد فلامجال للقول : بقدمها من وجهين .

والثالث - ان حركات الذرات الموجبة لتشكيل كرة الشمس ان لم تزل استحالة انقلاب بعضها الى كرة الارض لاستحالة انعدام المعلول مع بقاء علته ، وان زالت وتجددت حركات آخر ينافي القول : بقدمها .

والرابع - انه لو تجددت حركات آخر في كرة الشمس موجبة لاستحالة بعضها ارضاً ، لزم صيرورة كرة الشمس بتمامها ارضاً لان حركة الكرى الواحدة على نحو واحد ، فيستحيل ان يختلف تأثيرها وصيرورة بعضها ارضاً وبقاء بعضها على صفتها الاولى فقد اختبط خبط عشواء ، واعجب من هذا كله ظنه الفاسد بأخذ الانسان من القردة بالانتخاب الطبيعي فان الطبيعة لا شعور لها تنتخب شيئاً ، ولا قدرة لها على تبديل نوع بنوع آخر ، فان طبيعة كل نوع انما توجب استكمالها في نوعه لاستحالة بنوع آخر ، مثلاً نطفة الانسان تستكمل بصيرورتها انساناً ، ونطفة الحمار بصيرورتها حماراً ، ونطفة البقر بصيرورتها بقرأ وهكذا ، ويستحيل استكمال نطفة الحمار بصيرورتها انساناً بحسب الطبيعة نعوذ بالله من العمى والغواية .

ثم ان الطبيعة انما توجب استعداد الضعيف لقبول الكمال ولا تكون موجهة له ، لاستحالة اعطاء الضعيف الكمال فلا يحصل الكمال الا بفاعل مكمل ، وأيضاً الاشياء المترفقة الى الكمال في كل آن تخلع طبيعة وتلبس اخرى ، فهي من قبيل المعدات لا من قبيل العلل لاستحالة اقتران المعلول زوال علته ، وقد تبين مما بيناه ان التغير مطلقاً دليل على حدوث المتغير سواء كان التغير من النقصان الى الكمال او من الكمال الى النقصان ، الا ان دلالة القسم الثاني على عدم قيوميته اظهر .

واما المرحلة الثانية - فهي من البديهيات الاولى أيضاً ، ضرورة ان ما بالغير

لا بد ان ينتهي الى ما بالذات ، وهذه قضية ضرورية فطرية ، فبعد ما ثبت ان العالم حادث ممكن في حد ذاته لا وجود له من قبل نفسه فلا بد لوجوده من صانع وموجد له واجب بذاته ، والا لزم خلف الفرض ، وبهذا البيان تبين انه لا حاجة لنا في اثبات الصانع - تعالى شأنه - بالتشبيث باستلزام احد المحذورين الدور او التسلسل ، لو لم ينتهي العالم الى الواجب ، وقلنا : بانتهاء بعضه الى بعض آخر ، فان القضية الفطرية الضرورية اوضح واظهر في اثبات المطلوب .

ثم ان الاظهر في تقرير بطلان التسلسل ، ان يقال : فرض تسلسل الممكنات مع عدم انتهائه الى الواجب - تعالى شأنه - انما يوجب كثرة الاحتياج لا الاستغناء اذ كلما ازدادت السلسلة طولا ازداد فقراً وحاجة ، ضرورة ان ضم فقير الى فقير لا يوجب الا كثرة الحاجة لا الغنى ورفع الحاجة .

وبيان آخر عطاء الممكن انما هو على وجه التوسط اذ لا وجود له في حد نفسه وهو يتقوم بامور ثلثة - الواسطة ومن يتوسط عنه - ومن يتوسط له - فأكثر الوسائط من دون من يتوسط عنه ، وهو الواجب - تعالى شأنه - لا يفيد الا كثرة الحاجة والافتقار .

واما المرحلة الثالثة - وهي استكمال الواجب - تعالى شأنه - بجميع صفات الكمال وتنزهه عن النقائص فتظهر كمال الظهور بالنظر في العالم المشهود الموجود بمشيته من الانسان ، وسائر انواع الحيوانات البرية والبحرية واصناف النباتات والاشجار وخلق الشمس والقمر وسائر الكواكب ، وايلاج الليل في النهار وايلاج النهار في الليل ، وخلق الارض والسماء والهواء والفضاء وسائر موجودات هذا العالم كلها بحسب الحكمة الكاملة ، والانتظام التام بحيث كلما ازداد التفكير والتدبر في حكمها ازداد التحير للعقلاء من جهة عدم الاحاطة بواحدة من آلاف الوف حكمها - كلما قدم فكري فيك شبرا فرميلا .

واما المرحلة الرابعة - وهي ان صفاته - تعالى - عين ذاته ، فالمراد منه نفي الصفات وثبوت آثارها وترتيبها على نفس الذات لان ذاته - تعالى شأنه - كامل بذاته

لا يتطرق فيه النقص والاحتياج حتى يستكمل بالصفات ، ولا يعقل ان تكون هناك صفات وهي عين الذات ، ضرورة ان الصفات من قبيل الاعراض ، وهي عارضة على الذات قال مولانا امير المؤمنين عليه وعلى ابنائه الطاهرين افضل صلاة المصلين : - في خطبته الشريفة - اول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه ، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله ، الى آخر الخطبة الشريفة .

بيانه - ان اول الدين الذي ينبغي للمعاقل ان يتدين به معرفة الواجب - تعالى شأنه - بان يتصوره في ذهنه ، وكمالها التصديق بوجوده ، اذ لو لم يصدق له كان تصوره اياه تصوراً محضاً ، ولم يكن عرفاناً ، وكمال التصديق به توحيده ، اذ لو جعل له شريك كالثنوية لم يكن مصداقاً به ولا عارفاً له ، وكمال توحيده الاخلاص له عن مشابهة المخلوقين ، اذ لو وحده في ذاته و جعله مشابهاً لخلقه رجع توحيده الى الشرك ، لان المشابهة فرع الاشتراك في جهة من الجهات و كمال اخلاصه من المشابهة و الاشتراك نفى الصفات عنه ، لا ستلزام التوصيف الاقتران والتشبيه والتجزية كما بينه عليه السلام ، و اوضحه كمال الايضاح فيشابه المخلوقين و يرجع عرفانه الى الجهل به ،

و قال مولانا الرضا عليه السلام : في خطبته في مجلس المأمون - اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله توحيده و نظام توحيد الله نفى الصفات عنه ، لشهادة العقول ان كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة و موصوف بالاقتران ، وشهادة الاقتران بالحدوث ، وشهادة الحدوث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث ، فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته ، ولا اياه و حده من اكتننه ، ولا حقيقته اصاب من مثله ، ولا به صدق من نهائه ، ولا صمد صمده من اشار اليه ، ولا اياه عنى من شبهه ، ولا له تذلل من بعضه ، ولا اياه اراد من توهمه كل معروف بنفسه

مضنوع ، و كل قائم في سواء معلول ، بصنع الله يستدل عليه ، وبالعقول يعتقد معرفته و بالفطرة تثبت حجة - الخ - و الخطبة مفصلة .

وفي بعض خطبه عليه السلام : اول الديانة معرفته ، وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيد نفى الصفات عنه ، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعاً على انفسهما بالبيئنة الممتنع فيها الأزل ، فمن وصف الله فقد حده ، ومن حده فقد عده ، و من عده فقد ابطال ازاله - الخ -

بيان - ان اثبات الصفات للباري تعالى شأنه يستلزم وجوهاً من الفساد .  
الاول - كون الذات في حد ذاتها ناقصة مستكلمة بالصفات كسائر الممكنات .  
الثاني - تطرق اضدادها فيه اذ لا يتصف شيء باحد المتقابلين الا اذا كان صالحاً لاتصافه بالآخر ، الا ترى انه لا يتصف شيء بالحركة الا اذا كان صالحاً للسكون ، و هذا من شأن المتقابلين .

و الثالث - ان الصفات تغاير الموصوف بالضرورة وهذا معنى شهادة كل منهما بالمغايرة للآخر فاثباتها يستلزم الالتزام بالاقتران و التثنية و التجزية و التحديد المنافية للقدم و الازلية و الوجوب المجامعة للأمكن و الحدوث كما بين في الخطب الشريفة باوضح بيان فمرجع اثبات العلم للباري تعالى الى اثبات لازمه من انكشاف الاشياء عليه بذاته لا بصفة قائمة به و اثبات القدرة له الى جري الاشياء طبق مشيته و عدم امتناعها من ارادته ، فالتعبير بالصفات كناية عن لوازمها ، و لا يكون الغرض منها مفاهيمها الأولية و الالزم المحاذير المذكورة .

و في بعض خطب مولانا امير المؤمنين عليه السلام : وكلّ فيه تعبير اللغات ، و ضلّ هناك تصاريف الصفات ، ولو كان الغرض من الصفات مفاهيمها الأولية لم يكن في تعبير اللغات كلال ولا في تصاريف الصفات ضلال ، وانما ضلّ هناك تصاريف الصفات لان مرجع الكل الى كمال الذات بذاته ، و ترتب لوازم الصفات من قبل الذات فلا تكون هناك صفات متغايرة .

والى ما بيناه ينظر ما ورد من انه - تعالى - عالم قبل العلم بغير علم ، و قادر

قبل القدرة بغير قدرة ، فانه لامعنى لتوصيفه بالعلم والقدرة و نفيهما عنه ، وجعل اتصافه بهما قبل وجودهما الا ما ذكرناه ، من ان الفرض اثبات لوازمهما والتنيه على كمال الذات واستغنائه عن الصفات ولا يكون التعبير بالصفات حينئذ مجازاً بل كناية والكناية من اقسام الحقيقة لا المجاز .

ثم انك - بعدما علمت ان كل موجود من موجودات العالم وما هو من شئونها من جواهرها واعراضها حادث لتطرق التغير فيها تعلم ان البارى - تعالى شأنه - منزّه عنها اذ لا يجتمع الحدوث مع القدم والامكان مع الوجوب ، وكل ما اوجده البارى - تعالى - واخرجه من كتم العدم الى عالم الوجود متصف بصفة الامكان والحدوث ، فلا يتطرق فيه - تعالى شأنه - وقد نبه مولانا الرضا عليه وعلى آبائه الطاهرين وابنائهم المعصومين سلام الله على هذا المعنى في مواضع من خطبته الشريفة المفصلة ، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ : بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له ، وبتهجير الجواهر عرف ان لاجوهر له ، وبمضادته بين الاشياء عرف ان لاضد له ، وبمقارنته بين الامور عرف ان لاقرب له ، ضاد النور بالظلمة ، والجلء بالبهيم ، والجسو بالبلل ، والصرد بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ، مفرق بين متنادياتها ، دالة بتفريقها على مفرقها ، وبتاليقها على مؤلفها ، ذلك قوله عز وجل : و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ، ففرق بين قبل وبعد ليعلم ان لاقبل له ولا بعد شاهدة بفرائزها ان لا غريزة لمغرزا ، دالة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها ، مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقتها ، حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لا حجاب بينه وبينها من غيرها . وقد صرح به ايضا في آخر خطبته عَلَيْهِ السَّلَامُ فقال : ولا ديانة الا بعد المعرفة ، ولا معرفة الا بالاخلاص ، ولا اخلاص مع التشبيه ، ولا نفى مع اثبات الصفات للتشبيه ، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه ، لا تجري عليه الحركة والسكون ، وكيف يجري عليه ما هو جراه او يعود فيه ما هو ابتداه اذا تفاوتت ذاته و لتجزى كنهه و ليمتنع من الأزل معناه ، ولما كان للبارى معنى غير المبرؤ لوحد له ورآء اذا حد له امام ولو التمس له الا تمام اذا ألزمه النقصان كيف يستحق الأزل من لا يمتنع من الحدث ، كيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء اذا قامت

فيه آية المصنوع ولتحول دليلاً بعدما كان مدلولاً عليه ، وهذه البيانات الشريفة عليها  
سيماء الوحي كاشفة عن عصمته وامامته روحي فداء .

فان قلت : يناقض ما في هذه الخطبة الشريفة مع ما ثبت بالضرورة ، من ان معطي  
الشيء لا يكون فاقداً له وقد نظمهم بالفارسية فقال :

ذات نا یافته از هستی بخش      كي تواند كه شود هستي بخش

قلت قد ثبت بالضرورة ان معطي الكمال لا بد ان يكون كاملاً وكما ثبت بالضرورة  
ان يكون كاملاً ثبت بالضرورة ان يكون كاملاً بذاته لا بالعرض و مقتضى كما له  
بذاته تنزهه عن الجواهر و الاعراض ، وامتناعه عما يتطرق في الممكنات والاعاد  
الواجب ممكناً .

فان قلت : من جملة فقرات خطبته الشريفة كيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من  
الانشاء ولا امتناع عقلاً في انشاء الاشياء ممن لا يمتنع من الانشاء قلت : من لا يمتنع من  
الانشاء ممكن حادث وهو لا يقدر بالضرورة على الانشاء لان انشاء الاشياء عبارة عن ايجادها  
لا من شئ كان قبله وهو يختص بالواجب - تعالى شأنه - والممكن الحادث انما يقدر  
على تركيب الاجزاء الموجودة في الخارج وتاليها بتوسط الالات و الادوات حيث  
يكون قادراً ، واما الانشاء فأنما يكون بالمشيئة وهو يستحيل من الممكن الحادث  
بالضرورة .

واما المرحلة الخامسة وهي توحيد الباري تعالى شأنه فكل موجود من موجودات  
العالم يدل على انه واحد فرد لاثاني له ولا نظير ، بيانه ان تغير كل موجود منها يدل  
اولاً على امكانه وحدوثه وثانياً - على صانعه وموجده و ثالثاً - على عدم طرق التغير  
بانحاءه و اقسامه فيه و الاعاد الصانع مصنوعاً و الباري مبرراً ، و القديم حادثاً فوحدة  
الصانع - تعالى - لا تكون وحدة شخصية بمعنى انه فرد من انواع ، بل بمعنى انه لا شبيه  
له ، ولا نظير ليس مركباً خارجياً و لا تحليلياً ، و ما اشتهر من ان واجب الوجود كلي  
منحصر في فرد مع امتناع غيره غلط فاحش ، اذا و كان كذلك ازم تركيبه من الوجود

والماهية وان يكون حادثاً و واحداً عددياً لا مكان تعدد افراده ذاتاً حينئذ و ان امتنع عَرَضاً .

قال مولانا امير المؤمنين عليه و على ابنائه الطاهرين افضل صلواة المصلين : في جواب اعرابي سئله عن توحيد الباري - تعالى شأنه - يا اعرابي ان القول : في ان الله واحد على اربعة اقسام ، فوجهان منها لا يجوز ان عليه فقول القائل : واحد يقصد به باب اعداد فهذا مالا يجوز ، لان مالا ثانياً له لا يدخل في باب الاعداد ، اما ترى انه كفر من قال : ثالث ثلثه ، و قول القائل : هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا مالا يجوز عليه ، لانه تشبيهه وجل ربنا عن ذلك - وتعالى - و اما الوجهان اللذان يشبتان فيه فقول القائل : هو واحد ليس له في الاشياء شبيهه كذلك ربنا ، و قول القائل انه - عز وجل - احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا - عز وجل - و معنى عدم انقسامه في وجود عدم تطرق التركيب فيه خارجاً ، و عدم انقسامه في عقل عدم تطرق التركيب فيه من الوجود و الماهية ، و انما عبر عنه بالانقسام العقلي لان تركب الموجود منهما انما يعرف بالعقل لا بالحوس ، و معنى عدم انقسامه في وهم عدم تطرق التركيب فيه من الجنس و الفصل ، و انما نسبه الى الوهم لان تركيب الموجود من الجنس و الفصل ادق من تركيبه من الوجود و الماهية فاذا حكم العقل بعدم تطرق التركيب فيه لاستلزامه التغير الملازم للحدوث ، يحكم بانه لا شبه له و لا نظير و بما بيناه تين ان شبهة ابن كمونة المقلب بافتخار الشيطان ، من جواز فرض وجود واجبين كل منهما بسيط لا تركيب فيه اصلاً مما يضحك منه الشيطان المفتخر به ، و يتعجب منه لان فرض وجود المتعدد من مفهوم لا ينفك عن جامع ومائز و الالم يتعدد ، ثم ان اثبات توحيد الباري - تعالى - على هذين الوجهين من تغير العالم كما بيناه و اوضحناه مما يدركه الخصاوص و لنذكر من الادلة القاطعة على توحيده - تعالى شأنه - ما يدركه جميع طبقات الناس .

منها قوله : - عز من قائل - و لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا - بيان الملازمة ان القائل : بتعدد الالهة ان كان من الثنوية القائلين بخالق الخير المسمى عندهم يزدان

و خالق الشر المسمى باهر يمن ، فهما متعارضان ابدأ لا يجتمع رايهما على امر واحد ضرورة ان الخير والشر لا يجتمعان في محل واحد ، فكل منهما يريد خلاف ما يريد الآخر . يكون قادراً على امضاً ما يريد ولا تحديد في قدرته لان المفروض انه اله و لو فرض ان احدهما محدود تحت قدرة الآخر فلا يكون المحدود الهأ ، ولو فرض انهما محدودان فلا يكون كل منهما الهأ ، وان كان القائل بتعدد الالهة قائلاً بانهما حكيمان لا يريدان الا ما فيه صلاح وحكمة وجب في الحكمة ان يعرفا انفسهما للعباد ولا يتم تعريف كل منهما انفسهما للعباد الا بمخالفته للآخر في الخلقة حتى تعرف العباد ان للعالم الهأ آخر اقادراً على الخلقة فيلزم الفساد .

ومنها - ما نبه عليه مولانا الصادق عليه السلام : في اثبات التوحيد للمفضل ، من ان العالم الكبير مثل العالم الصغير وهو بدن الانسان يرتبط كل جزء منه بالآخر ولا يتم مصلحة كل منها الا بمعونة الآخر مثلاً تربية موجودات العالم السفلي من الحيوانات والنباتات والجمادات البرية والبحرية يحتاج الى اختلاف الليل والنهار واختلاف الفصول الاربعة ، ولا يحصل الا باختلاف سير الشمس والقمر والكواكب من موجودات العالم العلوي والصنع واحد يدل على صانع واحد .

توضيح الامر لو كان للعالم المشهود صانعان لاستقل كل منهما بما صنع وام يكن صنعة كل منهما محتاجة الى صنعة الآخر فارتباط كل جزء من اجزاء العالم واحتياجه الى الآخر يدل على عدم الاستقلال في الصنعة وعدم الاستقلال مناف لتعدد الالهة .

ومنها - ما نبه عليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام : لابنه محمد بن الحنفية ، يا بني لو كان مع الله اله آخر لا تلك رسله وانزل كتبه عليهم - بيان الملازمة انه كما وجب على الله في الحكمة بعث الرسل وانزال الكتب انعاماً للحجة على العباد كذلك وجب على الاله الآخر لو كان فعدم اتيان الرسل وانزال الكتب من قبله ، يدل دلالة قطعية على عدمه لان الاله لا يخل بالحكمة .



ومنها ان رسل الله المؤيدين بالمعجزات الظاهرة الدالة على انهم مبعوثون من قبل الله - تعالى - اخبروا جميعاً بتوحيده ونفى الشرك ولا ريب في انهم صادقون مصدقون .

تنبيه - قد توهم بعضهم ان هذه الأدلة الأربعة انما تدل على عدم وجود الاله الآخر لا على نفي امكانه ، ولا يكمل التوحيد الا بنفي الشرك وجوداً وامكاناً وهو وهم فاحش ، لأن الاله هو القديم الواجب بذاته فأن جاز وجوده فهو موجود لانه واجب الوجود ولا يعقل ان يكون ممكناً غير موجود في الخارج ، اذ لا يجمع الوجوب مع الامكان الخاص فانتفاً وجوده في الخارج يدل على انتفائه امكاناً ووجوداً ، مع ان الدليل الرابع ينفي الشرك وجوداً وامكاناً مع قطع النظر عما بيناه ، لأن الأنبياء والرسل سلام الله عليهم نفوا الشرك وجوداً وامكاناً .

واما المرحلة السادسة وهي افتراق وجود الواجب - تعالى شأنه - عن وجود الممكن وعدم اتحادهما في الحقيقة واختلافها في المرتبة كسائر الحقائق المشككة فتدل عليه امور .

الاول : انه لو اشترك الوجود بين وجود الواجب - تعالى - ووجود الممكن على سبيل الاشتراك المعنوي وان اختلافهما في الوجوب والامكان باعتبار اختلاف المرتبة ، لزم ان لا يكون الوجود مع قطع النظر من مرتبتيه متصفاً بصفة الأمكان والوجوب والاتصاف بهما انما يحدث فيه بواسطة مرتبتيه فيكون الاتصاف بهما عرضياً لا ذاتياً وهو باطل بالضرورة .

وبيان آخر - الوجود المشترك بين المرتبتين اما واجب او ممكن او ليس بواجب ولا ممكن فان كان واجباً لزم ان يكون جميع مراتبه واجبة وان كان ممكناً لزم ان يكون جميع مراتبه ممكنة بذاته ولو صار واجباً بالعرض ، وان لم يكن ممكناً ولا واجباً ، فمع فرض تصوّره يلزم ان لا يكون وجوبه وامكانه ذاتيين بل عرضيين

فان قلت : انما يلزم ما ذكرت اذا كانت المراتب صفات خارجة عارضة على الوجود ، واما اذا كان اختلاف المرتبة باعتبار شدة الوجود وضعفه كالنور القوي والضعيف فلا يلزم ذلك اذ المرتبة حينئذ من جنس الوجود لا امر خارج عنه ، قلت : ما يقبل المتقابلين من الشدة والضعف فهو في حد نفسه خال عنهما فأتصافه باحدهما زائد على ذاته موجب لتغيره عما هو عليه ولا يتصف بصفة الأمكان او الوجوب الا بعد اتصافه باحد المتقابلين من الشدة والضعف الخارجين عن ذاته ، بل يلزم حينئذ ان يكون الواجب وهو الوجود الشديد منقسماً في عقل او وهم لرجوعه تحليل الى صفة وموصوف .

الثاني انه اذا فرض اشتراك الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكن ، وفرض ان الوجود الضعيف ممكن ذاتاً لا يعقل ان يكون الشديد واجباً بذاته لان شدة الشيء وقوته انما توجب الشدة في الأثر لا نقلا به عما كان عليه ذاتاً كالنور ، فان الضعيف منه يوجب رفع الظلمة في الجملة والقوي منه اشد تأثيراً في رفع الظلمة لا انقلابه عما كان عليه ذاتاً .

الثالث ان الوجود الشديد عندهم ما كان مطلقاً مجرداً عن القيود لعمومه وشموله جميع الموجودات ، والضعيف ما كان مقيداً وتختلف مراتب ضعفه باختلاف مراتب القيود فالجزئي الخارجي اضعف من النوع وجوداً ، والنوع اضعف من الجنس القريب كذلك ، وهو اضعف من الجنس البعيد الى ان ينتهي الى الوجود المطلق فهو لاطلاقه وتجرده عن القيد اشد واقوى من الجميع ، وهو واضح البطلان ، لأن الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية هوية وخارجاً لا يتم الا بالتعين التام وهو الشخص ، ضرورة ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما انه ما لم يوجد لم يتشخص فمطلق الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية في الخارج لا يكون وجوداً الا بعد تشخصه وتعيينه في الخارج وقبله يكون مبهماً ومفهوماً محضاً لا عين ولا اثر له في الخارج ووجود الواجب - تعالى شأنه - لا يكون محدوداً

بمعنى انه لا يتطرق فيه التحديد لا انه يتطرق فيه التحديد ويكون غير محدود فليس وجوده - تعالى - من سنخ وجود الممكن مختلفاً معه في المرتبة كما زعمته جماعة من الصوفية ومن يحذو حذوهم هذا ، وقد استدل على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن بوجوه .

الاول : صحة تقسيم الوجود الى الممكن والواجب ولا يصح التقسيم مع عدم اشتراك الاقسام في المقسم .

والثاني : اتحاد معنى القدم الذي هو نقيض الوجود ونقيض الواحد واحد والا ارتفع النقيضان .

والثالث : ان جميع موجودات العالم آيات وعلامات لوجود الباري - جل جلاله - ويستحيل أن يكون بين الشيء وعلاماته تباين من جميع الوجوه بل يكون كالفيء من الشيء ، وهل تكون الظلمة آية النور والظل آية الحرور .

والرابع : لزوم التعطيل عن معرفة ذاته وصفاته ان قلنا : بعدم الوجود القدر المشترك بين وجود الواجب والممكن ، لانا اذا قلنا : أنه موجود وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق فقد جاء الاشتراك وان لم نحمل على ذلك المفهوم بل على انه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها ونقيض الوجود هو العدم ، لزم تعطيل العالم عن المبدء الموجود نعوذ بالله منه ، وإن لم نفهم شيئاً فقد عطلنا عقولنا عن المعرفة وهذه الوجوه هي عمدة ما استدلوا بها على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن ، والكل في غير محله .

اما الاول : فلان التقسيم كما يصح مع وجود المقسم واشتراكه بين الاقسام على سبيل الحقيقة كذلك يصح باعتبار اشتراك الاقسام في بعض آثار المقسم فان اثر الوجود ثابت في الممكن والواجب فلاينا في حينئذ صحة التقسيم مع ما بيناه من استحالة الاشتراك المعنوي .

و اما الثاني : فلان النقيضين انما لا يجوز ارتفاعهما عن محلها مثالا للعلم والجهل

لاير تفعان عن الذهن الذي هو محل العلم و الجهل ، و لكن يرتفعان عن اليد مثلاً لانها ليس مورداً لهما والحركة و السكون لا يرتفعان عن الجسم الذي هو محل لهما، ولكن يرتفعان عن العلم فاليد لا عالم ولا جاهل ، والعلم لا متحرك ولا ساكن ، وكذلك الوجود الذي يتطرق فيه التحديد و الاتحاد مع الماهية هوية و خارجاً هو و نقيضه طرفان للماهية فلاير تفعان عنها و هي اما موجودة او معدومة ، و اما الواجب - تعالى شأنه - فلا ماهية له حتى يتطرق فيه الوجود الذي يتطرق فيه التحديد او نقيضه فوجوده - تعالى - اجل و ارفع و اعلى من هذا الوجود الذي يتطرق فيه التحديد .

واما الثالث : وهو كون موجودات العالم آيات و علامات للباري - تعالى شأنه - ففيه انه لا يتوقف كونها علامات على وجود سنخية بينها وبينه و يكفي فيه انها حادثة محتاجة الى مدبر و صانع دبّرهما و صنعها على هذا الوجه المنظم ، بل تدلّ على عدم المشابهة و السنخية بينها و بينه و الاعاد الصانع مصنوعاً و المدبر مدبراً ، و توهم انه - تعالى - علة لوجود العالم و هو معلول عنه و من شرائط العلة تحقق السنخية بينهما كسنخية الشئ و الفيئى و هم واضح ، فانه - تعالى شأنه - موجد الاشياء و فاعلها بمشيئته و لا تلزم السنخية بين الفاعل المختار و افعاله و انما تجب السنخية بين العلل المضطّرة و معلولاتها كالنار و احراقها مثلاً .

و اما الرابع : و هو لزوم التعطيل على فرض عدم الاشتراك بين وجود الممكن و الواجب ، فاقبح من الجميع لان تنزيه الواجب - تعالى شأنه - عن الوجود الذي يتطرق فيه التحديد لا يوجب التعطيل و انما يوجب سلب النقائص عنه - تعالى شأنه - و قوله : اذا قلنا : بانه موجود فان فهمنا منه هذا المفهوم البديهي الواحد في جميع مصاديقه فقد جاء الأشتراك ، و ان لم نفهم شيئاً فقد عطلنا عقلنا عن المعرفة ، ففيه انه نفهم منه هذا المفهوم البديهي كما نفهم من قولنا : انه سميع بصير عالم قادر مفاهيمها الاولى ، و لكن نريد منها لوازمها لعلمنا بعدم تطرق الصفات فيه - تعالى شأنه -

كذلك ينتقل من قولنا : انه موجود الى الوجود الذي لا يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية هوية و خارجاً ، ومن المعلوم انه ليس من مراتب الوجود الذي يتطرق فيه التحديد و ان اشترك معه في التعبير فالواجب تعالى شأنه كماله انه لا يتطرق فيه الماهيات من الجواهر والاعراض لامكانها وحدوثها لا يتطرق فيه الوجود الذي يتطرق فيه التحديد والاتحاد مع الماهية خارجاً لامكانه و حدوثه .

فان قلت : انا لا نعقل وجوداً غير هذا الوجود الذي يتطرق فيه التحديد قلت : اريد من عدم تعقله عدم معرفة هذا الوجود بكنهه فهو كذلك ، بل يجب ان يكون كذلك لتنزهه عما يوجد في الممكن و البشر لا يحيط تصوّره بما هو فوق الممكن ، و قد ورد عنهم عليهم السلام : كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم ، و ان اريد من عدم تعقله عدم معرفته حتى بالوجه فهو ممنوع لأن الآيات الدالة على وجوده و تنزيهه عن كل ما يوجد في المخلوق كاف في معرفته - تعالى شأنه - بوجهه .

و قد تبين مما بيناه و اوضحناه ان توحيد الباري - تعالى شأنه - لا يتوقف اثباته على القول : باصالة الوجود لما تبين لك من تنزهه - عز وجل - عن الماهية و الوجود الذي يتطرق فيه الاتحاد معها هوية و خارجاً ، مع انه لا يعلم معنى محصل لهذا المبحث لان المراد من الأصالة ان كان هو الاستقلال في الوجود كما يظهر من تعليلهم عدم اصالتها معاً ، بانهما لو كانا اصلين معاً لزم ان يكون كل شيء شيئين ، ففيه انه لاستقلال لكل منهما فيلزم ان لا يكون شيء منهما اصلاً ، اذ كما ان الماهية من دون الوجود مفهوم محض وموهم صرف كذلك الوجود من دون الماهية لا يكون وجوداً فإن الوجود مالم يتعين بالماهية و لم يتشخص بالمشخصات لا يكون وجوداً ، ضرورة ان الشيء مالم يتشخص لم يوجد كما انه مالم يوجد لم يتشخص فهما جزآن تحليليان لكل موجود ممكن ، و قد اشتهر ان كل ممكن زوج تركيبى و كل زوج تركيبى ممكن فلا يتحقق موجود في الخارج الا بهما فهما سيان في احتياج الوجود

الخارج وتحققه الى تركيبه منهما فلا وجه لان يكون احدهما اصلاً والآخر اعتبارياً، مع ان اصالة الوجود واعتبارية الماهية ينا في مع ما ذكره في المنطق من تقسيم الكلّي الى الذاتي والعرضي والذاتي الى ما هو ذات الشيء وحقيقته وهو النوع والى ما هو جزء الذات وهو الجنس والفصل والعرضي الى العرض العام والخاص، اذ لا يعقل ان يكون ما هو ذات الشيء او جزء ذاته اعتبارياً، وايضاً لو كانت الماهية امراً اعتبارياً لزم ان تكون الانواع المختلفة الحقائق كالأشياء والفرس والبقر والغنم والشجر والحجر وهكذا نوعاً واحداً، لان الامر الاعتباري لا يوجب اختلاف الحقيقة حتى تصيرا نوعاً، وليس في البين سوى الوجود والماهية، والوجود حقيقة واحدة ذو مراتب عندهم، والحاصل ان كان المراد من الاصل الاستقلال في الوجود لا يكون شيء منهما اصلاً لعدم استقلال كل منهما في الوجود، وان كان المراد منه عدم الخروج عن ذات الشيء فهما اصلاً، لان الموجود من الممكنات مركب منهما ولا منافات في كون كل منهما اصلاً حنيئذ، فكما ان الجنس والفصل اصلاً للنوع لتركيبه منهما فكذلك الوجود والماهية بالنسبة الى الموجود من الممكنات لتركيبه منهما، وان كان المراد من الاصل وعدمه المتبوع والتابع من دون ان يكون التابع امراً اعتبارياً فيختلف الامر باختلاف الاعتبار قبل لحاظ التحليل في مرحلة التصور يكون الوجود عارضاً وتابعاً والماهية معروضاً ومتبوعاً فتكون الماهية حنيئذ اصلاً، ويقال: الانسان موجود وبلحاظ صفحة العين والخارج تكون الماهية حداً والوجود محدوداً، فيكون الوجود حنيئذ اصلاً، ويقال: وجود الانسان والفرس والشجر والحجر مثلاً، وان كان المراد من الاصل الحاصل في الأعيان ومن الأمر الاعتباري ما كان الخارج ظرفاً لنفسه لا لحصوله كما اشتهر ان كلما لزم من وجوده التكرار فهو امر اعتباري تكون الماهية اصلاً، كما اختاره الشيخ شهاب الدين السهروردي ضرورة ان الموجود في الأعيان هي الماهية، واما الوجود فالخارج ظرف لنفسه لا لوجوده.

و لنختم الكلام بما رواه الصدوق قدس سره في توحيده، عن السيد الجليل

عبدالعظيم الحسنى رضوان الله عليه ، قال : حدثنا على بن احمد بن محمد بن عمر ان الدقاق ، وعلى بن عبدالله الوراق ، قالا : حدثنا محمد بن هرون الصوفي ، قال : حدثنا ابوتراب عبيدالله بن موسى الرؤياني ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى ، قال : دخلت على سيدى على بن محمد بن على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابيطالب عليهم السلام : فلما بصرني ، قال : لي مرحباً بك ، يا ابا القاسم انت و لنا حقاً ، قال : فقلت له يا بن رسول الله ﷺ - انى اريد ان اعرض عليك ديني فان كان مرضياً اثبت عليه حتىلقى الله - عزوجل - فقال : هات يا ابا القاسم ، فقلت : انى اقول : ان الله تبارك - و تعالى واحد ليس كمثله شئ خارج عن الحدين حد الا بطلال و حد التشبيه ، و انه ليس بجسم و لا صورة و لا عرض و لا جوهر ، بل هو مجسم الاجسام و مصور الصور و خالق الاعراض و الجواهر و رب كل شئ و مالكة و جاعله و محدثه ، و ان محمداً صلى الله عليه و آله : عبده و رسوله خاتم النبيين فلا نبى بعده الى يوم القيامة ، و اقول : ان الامام و الخليفة و ولى الامر من بعده امير المؤمنين على بن ابيطالب ، ثم الحسن ثم الحسين ثم على بن الحسين ثم محمد بن على ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم على بن موسى ثم محمد بن على ثم انت يا مولاي ، فقال ﷺ : ومن بعدى الحسن ابنى فكيف للناس بالخلف من بعده ، قال : فقلت : و كيف ذاك ، يا مولاي ، قال : لانه لا يرى شخصه ولا يحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملاً الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً ، فقلت : اقررت .

و اقول : ان وليهم ولى الله و عدوهم عدو الله و طاعتهم طاعة الله و معصيتهم معصية الله ، و اقول : ان المعراج حق والمسائلة في القبر حق و ان الجنة حق والنار حق و الصراط حق و الميزان حق ، و ان الساعة آتية لا ريب فيها و ان الله يبعث من في القبور .

و اقول : ان الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلوة و الزكوة و الصوم و الحج و الجهاد و الامر بالمعروف و النهى عن المنكر .

فقال علي بن محمد عليه السلام : يا ابا القاسم هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده،  
فأثبت عليه ثبوتك الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة .  
أقول : وانا العبد الذليل علي بن محمد بن علي الموسوي البهبهاني أشهد بما  
شهد به السيد الجليل عبدالعظيم الحسنی سلام الله عليه : و أسأل الله - تعالى شأنه -  
ان يشبّني عليه و يحشرنني مع ساداتي و موالی آبائي الطيبين الطاهرين المعصومين  
سلام الله عليهم اجمعين ، وقد فرغت من تأليف هذه الوجيزة في الرابع و العشرين  
من شهر صفر المظفر سنة الرابعة و الثمانين بعد الالف و ثلثمائة من الهجرة على  
مهاجرها الف الصلوة و الثناء و التحية حرر حرروفها الأقل ناصر بن محسن الحمادي  
رجاء للعفو و المغفرة من الله و امنائه .



# وَدَائِعُ التَّبَوُّعِ

فِي الْوَلَايَةِ وَالْمَقَاتِلِ

مِنْ تَأْلِيفِكَ

فَقِيحِهِ وَوَجِيهِهِ الطَّوَالِشِخَا وَالْجَلَالِشِخَا  
شَيْخِ الْمَشِيخَا الْعَلَّامِ الْعَلَّامِ الْبَدَلِ الْقَدِيمِ الْإِبْرَاهِيمِ  
وَمَرْجِعِ الْأَعْلَاءِ الْأَحْمَدِ وَشَوْخَا الْأَرَامِ الْأَمِينِ  
مُحَمَّدِ الْأَسْلَامِ الْحَقِيقِ الصِّدِّيقِ وَالْعَالِمِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ  
وَالْعَلَّامِ الثَّانِي الشَّيْخِ كَهْمَايِ الطَّهْرَانِيِّ

نُورِ اللَّهِ ضَرْحِيهِ

مِنْ مَشَوْرَاتِ مَكْتَبَةِ دَارِ الْعِلْمِ آيَةِ اللَّهِ تَهْبِئَاتِي بِأَهْوَاؤِ

شَعْبَانَ الْمُعَظَّمِ ١٣٩١

طُبِعَ عَلَى نَفَقَةِ حَاجِّ مَهْدِيِّ بْنِ حَاجِّ مُحَمَّدِ حَسَنِ شِيرَانِيِّ اِخْتِهَانِي

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ، ولعنة الله على اعدائهم  
اجمعين الى يوم الدين ، وبعد فيقول : المسكين المستكين محمد هادي ابن محمد امين حشرهما  
الله مع الائمة الطاهرين ، ان تاخر زماننا عن واقعة سيد اهل الجنان عليه السلام  
اوجب الحرمان عن نصرته بالابدان ، فاجبناه والله الحمد بالسمع والبصر والجنان ،  
فمننصره بقلع اساس الكذب والافتراء ، كاللهو والغناء للاباء لتحصيل الجاه ، ربما يتوهم  
المغرور انه يرتقى بها الى اعلى عليين ، مع انه يرد الى اسفل السافلين ، بل يدخل بالكذب  
وانواع التوهين بذكر بعض ماشاع مما لا يليق بمقام اهل البيت عليهم السلام في زمرة  
المحاربين .

راى شخص في نومه انه يقرض بدن سيد المظلومين بالمقرض فقصّ روايه  
لبعض الاساطين من علمائنا قدس سرهم . فقال : هل انت ممن يذكر مصائبه . فقال : نعم فامرّه  
بالتوبة مما هو فيه ، اعلموا يا اخواني في الدين ان الذى يظهر من الاخبار ان هذا  
الامام الصبور الشكور عليه من الله افضل التحية ، من افضل البرية بعد جدّه وابيه  
وانّ رزيقه عند الله - تعالى - خطب جليل وامر عظيم تعلقت عنايته - تعالى - و تقدس  
بها فانزل فيها الآيات واخبر بها الانبياء عليهم السلام ، واجابته الارواح وبكت عليه  
السماء بالدعاء وهو اعظم وسيلة عند الله - تعالى -

ولنمهد مقدمة تكفل ببيان مقام الامام عليه السلام على وجه عام ، ثم اتمرص لخصوصياته  
قبل التعرض لمصائبه و رزاياه والخصوصيات ستة .

الاول : ماورد في امامته وامامة ذريته من الايات والاخبار .

الثانية : ماورد من الآيات والأخبار في مصائبه .

الثالثة : بكاء كل شيء عليه .

الرابعة : اجابة الأرواح حين استنصاره .

الخامسة : انه العروة الوثقى واقرب الوسائل الى الله - تعالى -

السادسة : في بيان سبب قتله بحسب الظاهر وبعد هذه المقدمة المتكفلة ببيان

هذه الأمور الستة ، نشرع في بيان اصل المقصد وهو تفصيل الواقعة من اول زمان بيعته الناس ليزيد بن معاوية بعد هلاك معاوية .

امام مقام الامام على الوجه العام ففى العيون ، واكمال الدين ، ومعاني الأخبار وامالى الصدوق والاحتجاج ، وتحف العقول ، وغيبة النعماني ، والكافي باختلاف يسير عن عبدالعزيز بن مسلم . قال : كنت مع علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرور فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة في بدومقد منافاداروا امر الأمانة وذكر واكثره اختلاف الناس فيها فدخلت على سيدي عليه السلام فاعلمته خوض الناس فيه فتبسم عليه السلام .

ثم قال : يا عبدالعزيز جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله - عز وجل - لم يقبض نبيه عليه السلام حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تبيان كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج اليه الناس كملا . فقال : - عز وجل - ما فرطنا في الكتاب من الله وانزل في حجة الوداع وهو آخر عمره عليه السلام اليوم اكملت لكم دينكم وانممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دنيا ، وامر الأمانة من تمام الدين ولم يمض رسول الله عليه السلام حتى بين لأئمة معالم دينهم ، وادضح لهم سبيلهم ، وتركهم على قصد الحق واقام لهم عليا عليه السلام علماً واماماً ما ترك شيئاً يحتاج اليه الأمة الا بينه فمن زعم ان الله - عز وجل - لم يكمل دينه ، فقد رد كتاب الله - عز وجل - ومن رد كتاب الله - تعالى - فهو كافر هل يعرفون قدر الأمانة ومحلها من الأمة فيجوز فيها اختيارهم ان الامامة اجل قدراً واعظم شاناً واعلى مكاناً وامنع جانباً وابعد غوراً

من ان يبلغها الناس بعقولهم، او ينالوها بآرائهم او يقيموا اماماً باختيارهم ، ان الامامة خصّ الله بها ابراهيم الخليل بعد النبوة والخلة مرتبة ثالثة وفضيلة شرّفه بها فاشاد بها ذكره . وقال : عزوجل - اني جاعلك للناس اماماً . فقال الخليل عليه السلام : سرورابها ومن ذريتي . قال الله - تعالى : - لابنائه عهدي الظالمين ، فابطلت هذه الآية امامة كل ظالم الى يوم القيمة وصارت في الصفوة ، ثم اكرمه الله - تعالى - بان جعلها في ذرية اهل الصفوة والطهارة . فقال : - عزوجل - ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين ، وجعلناهم ائمة يهدون بأمرنا واولحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة واكلوا منا عابدين ، فلم يزل في ذريته يرثها بعض عن بعض قرناً قرناً حتّى ورثها النبي صلى الله عليه وآله فقال الله - عزوجل - ان اولي الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا معه والله ولي المؤمنين ، فكانت له خاصة فقلدها علياً بامر الله - عزوجل - على رسم ما فرضها الله فصارت في ذريته الأصفياء الذين اتاهم الله العلم والأيمان : بقوله : - عزوجل - فقال : الذين اتوا العلم والايمان لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث ، ففى ولد على عليه السلام خاصة الى يوم القيامة اذ لانبي بعد محمد صلى الله عليه وآله فمن اين يختار هؤلاء الجهال .

ان الامامة منزلة الأنبياء وارث الأوصياء .

ان الامامة خلافة الله - عزوجل - وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله .

ومقام امير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام .

ان الامامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين .

ان الامامة اس الاسلام النامي وفرعه السامي ، بالامام تقام الصلوة والزكاة والصيام والحجّ والجهد وتوفير الفقىء والصدقات وامضاء الحدود والاحكام ومنع الثغور والاطراف .

و الامام يحلّ حلال الله و يحرم حرام الله و يقيم حدود الله و يذنب عن دين الله و يدعو الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة .

الأمام كالشمس الطامعة للعالم وهي بالأفق بحيث لا تنالها الأيدي والابصار .  
 الأمام البدر المنير و السراج الزاهر و النور الساطع و النجم الهادي في  
 غياهب الدجى و البیداء القفار و الدّال على الهدى و المنجى من الرّدى .  
 و الامام النّار على البقاع الحاد لمن اصطلى به ، و الدليل على المهالكات من  
 فارقه فهالك .

الامام السّحاب المطر و الغيث الهائل و الشمس المضيئة و الارض البسيطة  
 و العين الغزيرة و الغدير و الروضة .

الامام الأمين الرفيق و الوالد الرقيق والاخ الشفيق ومفرّج العباد في الداهية  
 امين الله في ارضه و حجته على عباده و خليفته في بلاده الداعي الى الله و الذّاب عن  
 حرم الله .

الأمام المطهر من الذنوب المبرء من العيوب مخصوص بالعلم مرسوم بالحلم نظام  
 الدين و عزّ المسلمين و غيظ المنافقين و بوار الكافرين .

الامام واحد دهره لا يدانيه احد ولا يعادله عالم ولا يوجد منه بدل ولا له مثل  
 ولا نظير ، مخصوص بالفضل من غير طلب منه و لا اكتساب ، بل اختصاص من المفضل  
 الوهاب ، فمن ذا الذي يبلغ معرفة الامام ، او يمكنه اختياره هيهات هيهات ، ضلّت  
 العقول وتاهت الحلوم وحارت الالباب وحسرت العيون ، وتضاغرت العظام وتحيّرت  
 الحكماء و تقاصرت العلماء ، و حصرت الخطباء و جهلت الالباء وكلت الشعراء ، و  
 عجزت الادباء وعيت البلغاء عن وصف شان من شؤنه ، او فضيلة من فضائله فاقرت  
 بالعجز والنقيصة ، و كيف يوصف او ينعت بكنهه او يفهم شيء امره او يوجد من  
 يقوم مقامه و يفنى عنه لا كيف وانى ، وهو بحيث النجم من ايدي المتناولين و وصف  
 الواصفين فاين الاختيار من هذا ، و اين العقول من هذا و اين يوجد مثل هذا اظنوا  
 ان يوجد ذلك في غير آل الرسول ﷺ كذبتهم و الله انفسهم ، و منتهم الاباطيل  
 فارتقوا مرتقى صعباً دحضاً تزل منه الى الحضيض اقدامهم ، راموا اقامة الامام بمقول

حائرة باثرة ناقصة و اراء مضلة فلم يزداد و امنه الابعداً قاتلهم الله انى يؤفكون ،  
لقد راموا صعباً ، وقالوا : افكاً وضلوا ضلالاً بعيداً ، و وقفوا في الحيرة اذ تركوا الامام  
عن بصيرة و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين ، و رغبوا  
عن اختيار الله و اختيار رسوله الى اختيار هم و القران يناديههم و ربك يخلق ما  
يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة سبحانه الله و - تعالى - عما يشركون و قال :  
- عز وجل - و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة ان اقضى الله و رسوله امر ان يكون لهم الخيرة  
من امرهم .

و قال - : عز وجل - ما لكم كيف تحكمون ام لكم كتاب فيه تدرسون ان لكم  
فيه لما تخيرون ام لكم ايمان علينا بالغة الى يوم القيمة .  
ان لكم لما تحكمون سلهم ايهم بذلك زعيم ام لهم شركاء فليأتوا بشركائهم  
ان كانوا صادقين .

و قال - : عز وجل - افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ام طبع الله  
على قلوبهم فهم لا يفقهون .  
ام قالوا : سمعنا و هم لا يسمعون ان شرّ الدواب عند الله الصم البكم الذين  
لا يعقلون .

ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو اسمعهم لتولّوا و هم معرضون .  
و قالوا : سمعنا و عينا ، بل هو فضل الله يوثقيه من يشاء و الله ذو الفضل  
العظيم .

فكيف لهم باختيار الامام و الامام عالم لا يجهل داع لا ينكل معدن القدس و  
الطهارة و النسك و الزهادة و العلم و العبادة مخصوص بدعوة الرسول و هو نسل المطهر  
البتول لا معجز فيه في نسب .

ولا يدانيه حسب ، و هو البيت من قریش ، و الذروة من هاشم ، و العترة من  
آل الرسول ، و الزامن الله شرف الاشراف ، و الفرع من عبد مناف نامي العلم

كامل الحلم ، مضطلع بالأمامة عالم بالسياسة ، مفروض الطاعة قائم بأمر الله ناصح لعباد الله ، حافظ لدين الله ، إنَّ الانبياء والأئمة يوقفهم الله و يوتيه من مخزون علمه و حكمته مالا يؤتياه غيرهم ، فيكون علمهم فوق كل علم اهل زمانهم .

ثم انظروا في قوله : - تبارك وتعالى - افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي إلا ان يهدي فمالكم كيف تحكمون .

و قوله : - عز وجل - في طالوت ان الله اصطفاه عليكم و زاده بسطة في العلم و الجسم و الله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم .

و قال : - عز وجل - لنبيه ﷺ و كان فضل الله عليك عظيما .

و قال : - عز وجل - في الأئمة من اهل بيته و عترته و ذريته ، ام يحسدون الناس على ما ائهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب و الحكمة و آتيناهم ملكا عظيما فمعنهم من آمن به و منهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا ، و انَّ العبد اذا اختاره الله - تعالى - لأمر عباده شرح الله صدره لذلك ، وادع قلبه ينابيع الحكمة و الهمة العلم ألهاماً ، فلم يعي بعده بجواب ، ولانحريفه الصواب ، وهو معصوم مؤيد موفق مسدد ، قد أمن الخطايا و الزلل و العثار يخصه الله بذلك فيكون حجة على عباده و شاهدة على خلقه ، و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذوا الفضل العظيم .

فهل يقدر على مثل هذا فيختاروه ، او يكون مختارهم بهذه الصفة فيقدّموه تعدوا و بيت الله الحق ، ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون ، و في كتاب الله الهدى و الشفاء فنبذوه و اتبعوا آهوائهم ، فذمهم الله و مقتسهم انفسهم . فقال : - عز وجل - كبر مقتا عند الله و عند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار .

و هذا الكلام كما انه يدل على صفات الأمام يدل على امامته ﷺ لما هو عليه من البدار بالأستدلال بالآيات على وجه لا يقدر عليه احد بعد التأمّل في القرآن بعد سنين و اعوام ، مع غاية فصاحته و بلاغته ، و اسرار هذا الحديث الشريف لا يحيط بها غيره

ولكن اشرح بعض فقراته مع قصور الباع مستعيناً بالله - تعالى - .

قوله : **عَلَيْكُمْ** خدعوا عن اديانهم ؛ اي خدعهم الشيطان فابعدهم عن اديانهم فما يتدينون به من الأحكام وسائر الأمور الشرعية باطل ، فإن آسَه واساسه الأمامة وقد اغواهم ابليس و غرهم بالله الغرور ، و اعرضوا عمن جعله الله - تعالى - خليفة في ارضه وحجة على عباده ، و هادياً لامته ، و عيبة لعلمه ، فاستقلوا بارائهم في نصب الخليفة والحجة ، مع استحالة وجود من يصلح لذلك فيهم سوى من خلقه الله - تعالى - لذلك ، و اختاره ، و نص عليه في كتاب الذي انزل على نبيه **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** ، و امان جعله الله - تعالى - علماً للعباد ، و هادياً الى الحق و الرشاد ، فلا يعرفه غيره فانه خصه بما لا يحيط به الا الله و امثاله .

ثم بعد ما افسد عليهم ابليس مابه قوام الدين وحال بينهم وبين العروة الوثقى التي لا انفصام لها ، و من استمسك بها نجى ، و من اعرض عنها هوى ، تشتت اهوائهم واختلفت ارائهم فيما يحتاجون اليه من الأحكام فضلوا ضلالاً بعيداً ، و اخلوا جبلاً كثيراً ، و خسروا خسراناً مبيناً فكفروا بالله و يزعمون انهم مؤمنون و حاربوا الله و رسوله ، و يرون انفسهم انهم مسلمون ، و يعصون الله و يحسبون انهم له عابدون ، وقال : - عز وجل - قل هل ننبيكم بالآخسرين اعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا و يحسبون انهم يحسنون صنعاً ، وقال : - عز وجل - و قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله انتم تردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون .

ومحصل كلامه **عَلَيْكُمْ** ان الامامة ليست كما توهمه العامة عبارة من مجرد السلطنة والرياسة حتى يختار اهل الحل والعقد لها من يرون صلوحه لذلك بل هي من تمام الدين وقد اكمل الله دينه و اتم نعمته يوم الغدير بما صنعه في ذلك اليوم من نصب علي اماماً وعلماً ، بل الامامة اجل من النبوة ، فانها مرتبة ثالثة شرف الله - تعالى - بها ابراهيم بعد النبوة والخلة ، ثم جعلها في الصفوة من ذريته الى ان انتهى النبوة الى نبينا وجعلها رسول الله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** وعلماً على **عَلَيْكُمْ** والمعصومين من ولده ، وقد استدل الامام بالايات .



قوله عليه السلام : ان الله تبارك - وتعالى - لم يقبض نبيّه حتى اكمل هذا شروع في اثبات ان الله - عزّ وجل - نصب الخليفة وعين المرجع للأمة بعد النبي صلى الله عليه وآله فيين اولاً وجوب ذلك عليه - تعالى - ثم بين ما يدل من الايات .

اما الاول : فلاّنه من تمام الدين والناقص كالمعدوم ، فلو لم ينصب حاملاً للشرع ومرجعاً للأمة فكأنّه لم يحصل ديناً ولا ارسل رسولاً ولا انزل كتاباً كما يدل عليه قوله : تبارك اسمه - وتعالى - وان لم تفعل فما بلغت رسالته فانه صلى الله عليه وآله لم يبين للناس جميع الأحكام ، وليس في القرآن ما يفهم منه الناس جميع ما يحتاجون اليه وما شرع لهم من الحلال والحرام والحدود وسائر الأحكام فلا بد من بيانه لشخص خاص وايداعه عنده ليكون مرجعاً للأمة بعده كما كان هو كذلك في زمانه ، فان دين الله لا يصاب بالعقول ، فعدم نصب الامام بمنزلة عدم بعث الرسول ، والاكتفاء بمجرد تشريع الأحكام من دون ان يمكن العباد من الاطلاع عليها والتكليف بما لا سبيل للمكلف الى العلم به تكليف بالمحال ، ونقض للغرض من تشريع الشرائع وارسال الرسل وانزال الكتب ، وصراحة الآية الشريفة في اكمال الدين تدل على امرين .

الاول : بيان جميع ما يحتاج اليه الأمة من شرائع الدين للنبي صلى الله عليه وآله .

والثاني : ايداعه اياها عند من جعله خليفة له ، واند اظهر ذلك للناس قاطبة والا لم يتحقق اكمال الدين مع ان الآية الشريفة بتخصيص يوم الغدير بالأكمال تدل على ان المقصود انما هو الأكمال بنصب على للخلافة ، لأن الواقعة الحادثة في ذلك اليوم الصالحة لذلك ليست إلا لذلك ، بل الذي يظهر من قوله : تبارك - وتعالى - وان لم تفعل فما بلغت رسالته ، أن أعظم ما بعث الله - تعالى - نبيّه به من الدين انما هو امر الامامة ، بل يدل بعض الروايات على أن كل نبيّ امر بالدعوة الى ولاية علي عليه السلام ، بل عرضت الولاية على جميع الأشياء فما قبل صلح ، وما لم يقبل فسد ، وحيث ان المقصود شرح الحديث والامام اكتفى في الاستدلال بما هو صريح القرآن ، فاللائق بالمقام الاقتصار على هذا المقدار / قوله عليه السلام ما فرطنا في الكتاب من شيء ، دليل على ان الله - تعالى - يبين لنبيه جميع الاحكام ولم يترك دينه ناقصاً

فأنه تفريط لا يليق بالله الحكيم ، وفي الآية الشريفة أيضاً دلالة على أن الإتيان والتفريط منافضان ، فإن الكتب بمعنى الاتقان والدين اعظم ما يكتب ، أي يتقن<sup>يستقن</sup> امره فكيف يفرط فيه ، ففي الآية استدلال<sup>استدلال</sup> على أن الدين لا يعقلان يشتمل على الكتب والاتقان والإحكام ، فليس المراد بالكتاب القرآن ، ولا اللوح ، بل ما بعث به النبي ﷺ له عناوين مختلفة باعتبارات شتى ، الدين والشرع والاسلام و الايمان وغيرها ، ومن العناوين الكتاب واطلاقه عليه باعتبار الإتيان والإحكام<sup>الحكام</sup> فإن هذا المعنى هو الجامع بين جميع موارد الاستعمال كالخط الذي يتقن به امر المعاني والتقدير الذي هو عين الاتقان في التكوين ، والايجاب الذي هو الاتقان في التشريع ، وليس مطلق الجمع كتباً كما توهم ، وقد فصلنا القول : فيه في ودائع النبوة و اطلاق الكتاب على كل من القرآن واللوح ايضاً باعتبار حفظ الأمور والأحكام بهما وصونهما عن الضياع ، كما أن إطلاقه على كل كتاب ايضاً بهذا الاعتبار .

وفي تفسير علي بن ابراهيم باسناده عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام ، في قوله - تعالى - : ذلك الكتاب لا ريب فيه . قال : الكتاب على لاشك فيه هدى للمؤمنين قال : تبيان لشيعتنا فعلى هذا معنى الآية والله - تعالى - اعلم ما فرطنا في امير المؤمنين في جهة من الجهات ، بل بينا امره للناس من كل جهة ، او في موطن او موقف او في القرآن ظاهراً وباطناً او في القرآن ولسان النبي و اظهارا ثارته منه . قال : خالي العلامة اعلى الله في الفردوس مقامه في البحار الاستشهاد بالآية على وجهين .  
الاول : ان الامامة اعظم الأشياء فيجب ان يكون مبيناً فيه .

الثاني : انه - تعالى - اخبر ببيان كل شيء في القرآن ولا خلاف في ان غير الامام لا يعرف كل شيء من القرآن فلا بد من وجود الامام المنصوص وعلى التقديرين من الاستدلال على كون المراد بالكتاب القرآن كما هو الظاهر ، وقيل : هو اللوح انتهى .

وفي هذا البيان مفاسد تظهر بالتأمل فيما حققناه فليس هذا معنى الآية ، ولا المراد بالرؤية ، وفيه اخفاء لمحاسن القرآن والحديث ، لان محصله ان الامامة

مذكورة في القرآن لاحد الوجهين ، واين هذا مما اراده الامام عليه السلام من انّ تعيينه من قبيل الدين لعموم الناس واجب على الله - تعالى - و ان الآية الشريفة تدل على ان عدم التنصيص بالامام عليه السلام لكونه تفريطاً فيما يجب غاية الاهتمام بحفظه و إبقائه مستحيل ، وهو جل ذكره منزّه عنه فما فرط فيه في جهة من الجهات .

وقوله تعالى : من شيء تأكيد لاستغراق النفي فظهر أنّ الآية الشريفة حاملة لدليل عقلي على انّ الله - تعالى - اوضح للناس جميع ما يحتاجون اليه من الأمور الدينية ، و محصله ان عدم الوفاء بحق مالا يتحمل التسامح مما يرجع امره الى الله - تعالى - و هو المعبر عنه بالكتاب تفريط وهو من الله - عز وجل - مستحيل ، وقد عرفت ان عدم نصب المرجع في الأحكام تضييع للدين ، وهي معذلك اخبار بعدم وقوع التفريط من الله - تعالى - في هذا الامر فهو تنصيص منه - عز وجل - بنصب الامام بالبرهان وعدم كون خلو القرآن عن بعض الأمور الدينية تفريطاً فيه واضح ، وانما التفريط في القرآن يتحقق باختلال بعض ماله دخل في كونه معجزاً للنبوّة وليس خلوه من بيان بعض الأمور نقصاً فيه بل انما هو تعرض لمالم يذكر فيه للضياح فلاخبار بأنّه جلّ ذكره لم يفرط في الكتاب في الحقيقة تنبيه على ما يستقل به العقل ، و ارغام لانف ابليس وحزبه فان التفريط شأن الجاهل فانه امام فرط او مفرط ، فما بنى على الأحكام المعبر عنه بالكتاب لم يقع من الله تسامح بالنسبة اليه وألا كان تفريطاً وهو مستحيل منه - عز وجل - ففي قوله - : - عز وجل - ما فرطنا في الكتاب من شيء تكذيب لمن رماه جلّ و علا بما هو تفريط في الكتاب فنفاه عن ذاته ومنزّه ساحته الربوبية عن هذا الأمر القبيح و اكدّه . بقوله - : - عز من قائل - من شيء ، فهو تكذيب لمن يزعم انّ امر الامامة يرجع الى اختيار الامة فانه اعظم تفريط في اجل الكتب واعظمها وهو الدين .

روى ابو حنزة عن ابي جعفر عليه السلام قال : لما قضى محمد عليه السلام نبوته واستكمل ايامه اوحى اليه يا محمد عليه السلام قد قضت نبوتك واستكمل ايامك ، فاجعل العلم الذي عندك من الايمان والاسم الأكبر و ميراث العلم و آثار علم النبوة في العقب من ذريتك

كمال قطعها من بيوتات الأنبياء الذين كانوا بينك وبين إبيك آدم ، وذلك قول : الله ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذريةً بعضها من بعض والله سميع عليم ، وإن الله لم يجعل جهلاً ولم يكل امره الى احد من خلقه لا الى ملك مقرب ولا الى نبي مرسل ، ولكنه ارسل رسلاً من ملائكته فقال : له كذا وكذا ، يا مرهم بما يحب وينهاهم مما يكره فقص عليه امر خلقه بعلم فلم ذلك العلم و علم انبيائه واصفيائه من الأبناء والأعوان والذرية التي بعضها من بعض ، فذلك قوله : فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً .

فأما الكتاب فهو النبوة ، وأما الحكمة فهم الحكماء من الأنبياء ، في الصفة وأما الملك العظيم فهم الأئمة الهداة في الصفة وكل هؤلاء من الذرية التي بعضهم من بعض التي جعل فيهم البقية وفيهم العاقبة وحفظ الميثاق حتى ينقضي الدنيا وللعلماء ولولا الأمر استنباط العلم والهداية وهذه الرواية الشريفة صريحة فيما فرسنا به الكتاب .

قوله عَلَيْهِ السَّلَام : وانزل في حجة الوداع هذا بيان انه - عز وجل - عين الإمام بعد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في القرآن بعنوان انه اكمال للدين ، فالقرآن دل على ان امر الامامة مما لم يسكت الله - تعالى - عنه ، بل له تمام العناية به ، أولاً بعنوان عام . فقال : ما فرطنا في شيء من امر الدين ، وثانياً دل على ان تعيين الإمام عَلَيْهِ السَّلَام من حيث انه اكمال للدين واتمام للنعمة صدر من الله - تعالى - يوم الغدير ، وقوله عَلَيْهِ السَّلَام : فامر الامامة من تمام الدين توضيح لهذا المعنى وانه - عز وجل - بعدما بين انه مافرط في الكتاب دل على ان هذا التفريط و هو ترك التعرض للأمام ايضاً ما صدر عنه - عز وجل - بل عينه في ذلك اليوم و لم يترك الدين ناقصاً فهذه الآية الشريفة مشتملة على امرين .

الاول : ان عدم التنصيص على الإمام كعدم نصب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخلال بالدين وهو مستحيل .

والثاني : انه - عز وجل - اكمل الدين من هذه الجهة ففعل ما لا يليق به تركه ولم يترك الدين ناقصا .

وبمعنى هذه الآية قوله : - عز وجل - في سورة الرعد انما انت منذر ولكل قوم هاد ، فانها صريحة في انه عز وجل نصب في كل عصر وزمان علماً للهداية الي ما جاء به النبي ﷺ بيان ذلك ان كل هاد لا يجوز ان يكون خبراً بعد خبر ، والا لوجب تقديم كلمة كل على الاول ، فان تخصيص الخبر الثاني ، به دليل على عدم عموم الأ نذار ثم ان الجمع بين تنكير قوم وبين التعميم بكل الداخلة على قوم لا يلائم الخبر به فان اللائق حينئذ انت منذر وهاد للبرية او للأ نام او للعالمين وامثال ذلك فانما عبر بهذه العبارة للدلالة على تعدد الهداة بتعدد الأقوام ، واشترك الجميع في نصب الخلافة والحجة لهم ، وحيث ان المنذر من الله - تعالى - فالهادي ايضا كذلك ، ولا يحتمل ان يكون الهادي هو الله بلا واسطة ، فان الأصل في الأ نذار ايضا هو الله - تعالى - والمستقل به النبي ﷺ ايضاً ، قال : - عز من قائل - وما رميت اذ رميت ، انك لا تهدي من احبت ، فالتفكيك انما هو في الواسطة ، فالنبي ﷺ قام به الأ نذار ، واما الهداية الى ما جاء به فتقوم في كل زمان بامام ذلك الزمان .

ثم ان الأ يثان باداة الحصر وادخالها على المسند اليه لا محصل لهما ، الا ان الذي خص الله - تعالى - به النبي ﷺ انما هو النبوة المعبر عنها بالأ نذار واما الهداية الى الدين فلا فلا أساس من النبي ﷺ والحفظ قائم في كل زمان بشخص فان المعنى ليس لك خاصة من الله - تعالى - إلا منصب النبوة ، والاخبار في هذا المعنى من طريق العامة و الخاصة متجاوزة حد التواتر ، وصنف احمد بن محمد بن سعيد كتابا في هذا المعنى ، الحسكاني في شواهد التنزيل ، والمرزباني في ما نزل من القرآن في امير المؤمنين عليه السلام .

قال : ابو بريزة دعانا رسول الله بالطهور وعنده علي بن ابي طالب عليه السلام فاخذ بيد علي بعدما تطهر فالصقها بصدرة ، ثم قال : انما انت منذرهم ردّها الى صدر علي

عليه السلام ثم قال : ولكل قوم هاد ، ثم قال : انت منار الانام وراية الهدى وأمين القرآن وأشهد على ذلك انك كذلك .

الحافظ ابو نعيم بثلاثة طرق عن حذيفة بن اليمان ، قال : النبي ﷺ ان تستمخفوا عليا وما اريكهم فاعلين تجدوه هادياً يحملكم على المحجة البيضاء ، وعنه فيما نزل في امير المؤمنين بالأسناد ، عن عطاء بن السائب ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس و اللفظ لابي نعيم . قال : رسول الله انا المنذر والهادي علي ، يا علي بك يهتدون المهتدون رواه العلكي المفسر .

الثعلبي في الكشف عطاء بن السائب ، عن ابن جبير ، عن ابن عباس ، قال لما نزلت هذه الآية وضع رسول الله يده على صدره . وقال : انا المنذر و اومى بيده الى منكب امير المؤمنين علي بن ابي طالب ﷺ فقال : انت الهادي يا علي بك يهتدى المهتدون بعدي ، و رويت بعدة طرق عن ابن عباس ، وغيره . و روي ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال : انا المنذر و انت الهادي لكل قوم .

سعيد بن المسيب عن ابي هريرة ، قال : سئلت رسول الله ﷺ عن هذه الآية فقال : هادي هذه الأمة علي بن ابي طالب ﷺ .

الثعلبي عن السدي عن عبدخير عن علي بن ابي طالب ﷺ قال : المنذر رسول الله ﷺ والهادي رجل من بني هاشم يعني نفسه .

الحافظ ابو نعيم بالأسناد عن عبدخير عن ابن عباس ، قال : قال رسول الله ﷺ انا المنذر و الهادي رجل من بني هاشم ، وفي الحساب انما انت منذ روزنه خاتم الانبيا الحجج محمد المصطفى عدد حروف كل منهما الف وخمسمائة وثلاثة وثلثون ، ولكل قوم هاد و زنه علي وولده بعده و عدد كل واحد منها مائتان واثنتان واربعون .

ابو معاوية الضرير عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس ، في قوله : - تعالى - ومن خلفنا مائة يعني علي بن ابي طالب ﷺ يهدون بالحق يعني يدعوا بعدك ، يا محمد الى

الحق وبه يعدلون في الخلافة بعدك انتهى .

وهذه الرواية من طرق المخالفين صريحة في ان الآية الشريفة تدل على غضب الخلافة بعد النبي عن جعله الله - تعالى - حجة على العباد ، والمراد به امير المؤمنين عليه السلام وسائر الائمة عليهم السلام وتخصيص على بالذكر انما لتعيينه من بين الصحابة وهذا لا ينافي التعميم الى الائمة من ولده ، كما في قوله : - عز وجل - ولكل قوم هاد فليست الامة في هذه الآية من قبيل الامة ، في قوله : - تعالى - كان ابراهيم امة قائما ولهذا قال : يهدون بصيغة الجمع ، ومن توهم ذلك اغتر باختصاص امير المؤمنين بالذكر في بعض الروايات ، ولم يتأمل في سائر الروايات المعجمة الموضحة والعدول به الى غيره عبارة عن ازالته من مقامه ، ففي تفسير العياشي وممن خلقنا الآية باسناده عن ابي جعفر عليه السلام قال : هم الائمة ، وفي اخرى نحن هم وفي اخرى هذه الآية لآل محمد و اتباعهم ، وفيه عن امير المؤمنين عليه السلام في هذه الآية يعني امة محمد عليه السلام فالمعنى ان الذي يهدي الى الحق الائمة و اتباعهم ، واما الذي يعدل الى غيرهم فهم سائر الامة .

وروي ابن جريح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال : هي لأمتي بالحق ياخذون وبالحق يعطون ، وقد اعطى القوم بين ايديكم مثلها ، ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ، وقال : ربيع ابن انس قرء النبي هذه الآية فقال : ان من امتي قوماً على الحق حتى ينزل عيسى عليه السلام ابن مريم ، وروي العياشي باسناده عن امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال : و الذي نفسي بيده ليفترقن هذه الامة على ثلث و سبعين فرقة كلها في النار الا فرقة ، و ممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون فهذه التي تنجوا .

وعن ابي جعفر و ابي عبد الله انهما قالوا : نحن هم ، اما رواية ابن جريح ، فحصلها ان هذه الآية في امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم من قبيل الآية الاخرى في امة موسى عليه السلام فكما ان هرون كان من قوم موسى يهدي بالحق وعدلوا به الى غيره اي السامري فعبدوا العجل ، فكذا في امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذي هو بمنزلة هرون من موسى يهدي بالحق

وعدلوا به الى السامري وعبدوا العجل حذو النعل بالنعل .

واما الروايات الأخر فمعناها ان الفرقة الناجية هم المراد بقوله : ومن خلقنا امة يهدون بالحق ، وهم الائمة عليهم السلام ومن تبعهم ، وهم الذين يعدلون بهم الى غيرهم .

وفي الكافي باسناده عن عبد الله ابن سنان قال : سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزوجل : ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ، قال : هم الائمة عليهم السلام و في المناقب مثله ، وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابي جعفر عليه السلام مثله ، وفي الكنز روى الجمهور عن ابي نعيم ، وابن مردويه باسنادهما عن اذان عن علي (ع) قال : تفترق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار و واحدة في الجنة وهم الذين قال الله عزوجل : ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ، وهم انا و شيعة .

واما في تفسير العياشي عن عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى : ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال : قوم موسى هم اهل الاسلام فاطمعي ان اهل الاسلام قوم من موسى من هذه الجهة ، وهذه مبالغة وتجوز في النسبة فكأنك تقول : ان هرون هو علي عليه السلام والمعنى ان امير المؤمنين هو هرون فيما نزل به ، وقال عز من قائل : فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ففي الكنز باسناده عن ابي الحسن موسى بن جعفر (ع) انه سئل اباه عنها ، قال : قال : رسول الله صلى الله عليه وآله ايها الناس اتبعوا هدى الله تهتدوا و ترشدوا و هو هدى علي بن ابي طالب (ع) فمن اتبع هداى في حيوتي وبعد موتي فقد اتبع هداى ، ومن اتبع هداى فقد اتبع هدى الله ، ومن اتبع هدى الله فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى ، الى قوله تعالى : وكذلك نجزي من اسرف في عداوة آل محمد ولم يؤمن بايات ربه ولعذاب الآخرة اشد و ابقي ، ثم قال الله عزوجل : افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك لآيات لاولي النهي .

وهم الائمة من آل محمد صلى الله عليه وآله وما كان في القرآن مثلها يعنى انهم الهداية والهدي والهادون في القرآن والسبيل والصرط السوي .



ففي المحاسن في قول الله عز وجل: ولتكبروا الله على ما هديكم قال: التكبير التعظيم والهداية الولاية، فالمعنى ان ولاية الائمة والتمسك بهم هو الاهتداء فانهم الهداة من قبل الله تعالى. وفي التهذيب باسناده عن البرنظي فيما كتب الرضا (ع) قال الله عز وجل: فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهوائهم ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله يعني من اتخذ دينه برأيه بغير امام من الائمة الهدى.

وفي الكافي عن عدة مثله وفي تفسير علي بن ابراهيم والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، في رواية ابي الجارود عن ابي جعفر (ع) قال: هذه الآية لآل محمد و اشياعهم وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابي عبد الله (ع) في قول الله تعالى: ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم قال يهدي الى الامام.

العياشي عن ابي جعفر عليه السلام برواية فضيل قال: يهدي الى الولاية و عن ابي اسحق يهدي الى الامام، و الظاهر والله اعلم ان القرآن يهدي الى هداية هي اقوم فانه يهدي الى الامام الذي به يهتدي الناس، فالاصل في الهداية هو الخليفة من الرسول و من قام مقامه والقران انما يهدي الناس الى هدايتهم وكون الامام اقوم في الهداية لاينا في كون القرآن اكبر الثقلين، وفي تفسير علي بن ابراهيم في رواية ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام في قوله - تعالى - : افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدي فما لكم كيف تحكمون، فاما من يهدي الى الحق فهو محمد وآل محمد صلى الله عليه و آله من بعده، و اما من لا يهدي الا ان يهدي، فهو من خلف من قریش وغيرهم فالمعنى ان الذي نسبه الله للهداية احق ان يتبع ممن لا يهتدي الا بهداه فما لكم كيف تحكمون بوجوب اتباع من يجب الاهتداء بهداية غيره، و عدم جواز اتباع من هو منصوب للهداية فان الله عز وجل لم يفرط في الدين، بل نصب للناس علماً يهتدون به و قال: لرسوله انما انت منذر و لكل قوم هادي و هذا هو الذي يهدي الى الحق كالرسول صلى الله عليه و آله.

فقوله عز وجل: افمن يهدي بصيغة المضارع مفاده كون الهداية و صفاً قائماً به لا مجرد فعل يصدر عنه في زمان فانه يدل على الاستمرار، فالمعنى افمن وصفه وشأنه

و عنوانه أنه يهدي لكونه منصوباً لذلك من الله - تعالى - : احق أن يتبع ممن ليس كذلك ، ولا يهتدى الا بهداية هذا الهادي .

فأفادت الآية ان الناس على قسمين فمنهم من هو هادى الحق بجعله - تعالى - ومنهم من هو فاقد لهذا المنصب .

و الاول : هو المقتدى والمتبع والخليفة .

والثاني : عبارة عن الرعية و بعد هذا لا مجال لترك من اوجب الله - تعالى - الاقتداء به و اتباعه و تقديم من يجب عليه الأتقياد ، و التمسك به عليه و يظهر من الآية الشريفة وقوع غضب الخلافة و التعجب منه ، فان مرجعه الى تأخير خليفة الله - تعالى - عن رعيته و نقض ما ابرمه الله - تعالى - و بينه في كتابه فقال عز من قائل : فما لكم كيف تحكمون .

قال : خالي العلامة اعلى الله مقامه في البحار هذه الآية من اعظم الأدلة على امامة ائمتنا عليهم السلام ، لمن كان له قلب او لم يسمع و هو شهيد ، للاتفاق على فضلهم و كونهم في كل زمان من اعلم زمانهم لاسيما امير المؤمنين عليه السلام فان اعلميته اشهر من ان ينكر انتهى .

فهو بما خصه الله - تعالى - من التوفيق للاهتدا إلى ما تدل عليه الآيات ظهر له المعنى ، و لكن في بيانه قصور ، فان الآية الشريفة ليس مفادها تقديم الأعلّم بل مفادها ان الله - عز وجل - جعل للناس اماماً و هادياً في كل قرن و زمان ، و كونه احق بالاتباع من ابده البديهيّات ، فهو تويخ للغاصبين و اعوانهم المتمردين .

و في تفسير العياشي عن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال : جعفر عليه السلام اقامن الذين قال : الله في كتابه اولئك الذين هديهم الله فبهداهم اقتده ، و المعنى أن الأمام هداة الله - تعالى - و جعله هادياً لغيره فعلى من سواه ان يقتدى بهداه و مفادها مفاد قوله عز من قائل : ولكل قوم هاد ، فانه لا يكون كذلك الا بعد كونه مهدياً لله - عز وجل - .

و في الكافي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام في قول : الله - عز وجل - الحمد لله

الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قال : اذا كان يوم القيمة دعي بالنبي ﷺ وبامير المؤمنين والائمة من ولده فينصبون للناس فاذا رانهم شيعتهم قالوا : الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله يعنى الى ولايتهم ، والمعنى ان القرآن هدى الى هداية الأمام التي هي اقوم واهتدينا الى ولايتهم والتمسك بهم بالقران ، ثم اهتدينا بهم الى جميع ما نحتاج اليه ، وفي المناقب باسناده عن الصادق عليه السلام وممن هدينا واجتبيينا نحن غنيينا بها ، وعن زيد بن علي عليه السلام في قوله - تعالى - : ثم اهتدى اليها اهل البيت .

وعن زين العابدين في قوله - تعالى - والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا نحن هم وعنه في - قوله - : افمن يهدي الى الحق الاية قال : نزلت فينا ، وعن علي بن عبد الله قال : سئل ابا عبد الله رجل عن قوله : فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى قال : من قال : بالائمة و اتبع امرهم ولم يخرج عن طاعتهم .

اقول : هذه الاية في طه هكذا قال : اهبط منها جميعا فاما يا تينكم مني هدى فمن اتبع هداي ، فالمعنى انه ياتيكم مني هدى ففي هذا الحال من اتبعه فلا يضل ولا يشقى ، ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال : رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال : كذلك اتتك اياتنا ففسيختها وكذلك اليوم تنسى ، فاي تان الهدى من الله بنصب الهادي ، و اتباع الهدى عين اتباع الهادي المذكور في قوله - تعالى - : افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ، وفي اخبار كثيرة تفسير قوله - تعالى - : ومن اهتدى بقوله : الى ولايتنا ، وتفسير قوله : - تعالى - وممن هدينا واجتبيينا بالائمة فمحصل الآيات انه - عز وجل - اخبر بانه ما فرط في الدين ، بل اكمله من جميع الجهات ، و حيث ان من اعظم العناية نصب حامل له كالرسول ﷺ قال : بعد ما نصب عليا يوم الغدير ، اليوم اكملت لكم دينكم ، فهو العمدة في انه لم يفرط في الدين ، فان نصب حافظ له تضييع ونقض للغرض ، ثم انه - عز وجل - صرح بان هذه النعمة مستمرة الى يوم القيمة ، بقوله عز من قائل : انما انت منذر فان ترك نصحيه في زمان امانة للدين ، وهو اقبح من عدم التشريع

من أوّل الامر : ثم صرّح - تعالى - بان من عبادي من جعلته هادياً في كل عصر ، و لكن الاشقياء من الأئمة يعدّون عنه الى غيره فامر باتّباعه حيث ان هدام هدى الله و حذر عن اتّباع الغاصب للخلافة قال : ومن اعرض عن ذكرى الآية ، ومن اضلّ ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ، فجعل عدم اتّباع هدى الله عين اتّباع الهوى ، فقال : و من اضلّ من هذا الضالّ ، و قال عز من قائل : افمن يهدي الى الحق ؛ اى من نصبه الله للهداية و جعله خليفة في ارضه و حجّته على عباده و منار آفي بلاده احقّ ان يتّبع ام الغاصب للخلافة الفاقد للاستقلال بالهداية و كونه ممن لا يهتدى الا ان يهديه من جعله الله هادياً ، وقال : - عز من قائل - ان هذا القرآن حجة على الخلق في تعيين الخليفة ، فقال : انه يهدي للتي هي اقوم وسيظهر هذا المعنى و صراحة بعض الآيات في انّ الامامة بعد النبي ﷺ لعلّي ﷺ و من شدة عنايته - تعالى - بهذا الأمر جعله أوّل حكم بعد الامر بهبوط آدم و حواء فقال : و اما ياتينكم مني هديّ .

و في تفسير فرات عن الثمالى قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : دعا رسول الله ﷺ بطهور فلما فرغ اخذ بيد علي بن ابي طالب عليه السلام والزماها بيده ، ثم قال : انما انت منذر ، ثم ضم يد علي بن ابي طالب عليه السلام الى صدره ، و قال : و لكل قوم هاد ، ثم قال : يا علي انت اصل الدين و منار الايمان ، و غاية الهدى و قائد الغر المحجلين اشهد لك بذلك ، و فيه عن ابي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : انا المنذر و انت يا علي الهادي الى امري ، و فيه ايضا عن ابن مسعود ، قال : قال رسول الله ﷺ : لما اسري الى السماء لم يكن بيني و بين ربي ملك مقرب و لاني ، مرسل ما سئلت ربي حاجة الا اعطاني خيراً منها فوقع في مسا معي انما انت منذر و لكل قوم هاد فقلت الهي انا المنذر فمن الهادي ، فقال الله - تعالى - يا محمد ﷺ ذاك علي بن ابي طالب عليه السلام غاية المهتدين و امام المتقين و قائد الغر المحجلين من امتك برحمتك الى الجنة ، و في بصائر الدرجات عن عبدالله ابن عطاء ، قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : في هذه الآية انما انت منذر و لكل قوم هاد قال رسول الله ﷺ انا المنذر و بعلي عليه السلام يهتدي المهتدون .

و في تفسير الفرات ، و المناقب ، هذه الرواية باسنادها وفي البصائر قال : نجم سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : انما انت منذر و لكل قوم هاد المنذر رسول الله و الهادي علي عليه السلام ، وفيه عن جابر عن ابي جعفر في قول الله عز وجل انما انت منذر و لكل قوم هاد ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انا المنذر و علي الهادي ، و رويت في عدة كتب بطرق مختلفة ، و في تفسير علي بن ابراهيم ، باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله - تعالى - : ذلك الكتاب ، قال : الكتاب لاشك فيه للمتقين ، قال : تبيان لشيعتنا . و في تفسير العياشي عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليه السلام ، قال : قال امير المؤمنين عليه السلام : فينا نزلت هذه الاية انما انت منذر و لكل قوم هاد ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم انا المنذر و انت الهادي يا علي ، و عن عبد الرحيم القصير ، قال : كنت يوماً من الايام عند ابي جعفر عليه السلام فقال : يا عبد الرحيم ، قلت : لبيك ، قال : قول الله عز وجل : انما انت منذر و لكل قوم هاد ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انا المنذر و علي الهادي ، و من الهادي اليوم فسكت طويلاً ، ثم رفعت رأسي فقلت جعلت فداك هي فيكم يوارثونها رجل فرجل حتى انتهت اليك فانت جعلت فداك الهادي ، قال : صدقت يا عبد الرحيم انّ القرآن حي لا يموت و الآية حي لا يموت فلولا كانت الآية اذا نزلت في اقوام ما توافمات ، و لكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضيين ، و قال عبد الرحيم : قال ابو عبد الله عليه السلام : ان القرآن حي لم يموت و انه يجري كما يجري الليل و النهار و كما يجري الشمس و القمر و يجري علي آخرنا كما يجري علي اولنا .

و في تفسير العياشي عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله تبارك - و تعالى - انما انت منذر و لكل امام هاد ، فقال : رسول الله انا المنذر و علي الهادي كل امام هاد للقرن الذي هو فيه ، و هذه الرواية مفادها مضمون الآية فانّ التنكير في القوم و الهادي التعميم بكلمة كل يفيدان ان الله - تعالى - في كل زمان اماماً يهدي اهل ذلك الزمان الى ما جاء رسول الله كما ان رواية عبد الرحيم تفيد ما افاده .

قوله - تعالى - عز من قائل : ما فرطنا في الكتاب من شيء فان الدين و القرآن

مع عدم من يهدي اليهما كالميت في عدم الأتفاع فعدم نصب الحجة و الهادي الى الطريق ، كعدم نصب الطريق و عدم تشريع الدين و ترك بعث الرسول فترك الدين و القرآن سدى اماتته لهما ، فمن هذه الرواية يظهر ان هذه الآية تفيد ان الله - تعالى - اكمل الدين و لم يفرط فيه .

و فيه باسناده عن ابي جعفر عليه السلام في قوله - تعالى - انما انت منذر ولكل قوم هاد ، فقال : رسول المنذر و في كل زمان امام منّا يهديهم الى ما جاء به نبي الله و الهداة من بعده علي و الا و صياء من بعده واحد بعد واحد أما والله ما ذهبت منّا و لا زالت فينا الى الساعة رسول الله المنذر و بعلي يهدي المهتدون ، وهذه الرواية جامعة بين ارادة علي من الهادي و تتميمه الى جميع الائمة الى الساعة ، فان أول من انطبق عليه هذا العنوان هو امير المؤمنين عليه السلام و هذا هو الوجه في كونه هو الهادي .

وفي بصائر الدرجات باسناده عن أبي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : انما انت منذر ولكل قوم هاد ، فقال : رسول الله ﷺ انا المنذر وعلي الهادي ، يا ابا محمد فهل منا هاد اليوم قلت : بلى جعلت فداك ما زال فيكم هاد ، من بعد هاد حتى دفعت فقال : رحمك الله يا ابا محمد ولو كانت آية اذا نزلت على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب ، ولكنه حي يجري فيمن بقي كما يجري فيمن مضى .  
وفيه باسناده عن ابي جعفر عليه السلام في قول : الله تبارك - و تعالى - و ممن خلقنا امة يهدون بالحق و به يعدلون قال : هم الائمة .

وفي اكمال الدين باسناده عن بريد العجلي قال : قلت : لابي جعفر عليه السلام انما انت منذر ولكل قوم هاد ، قال : المنذر رسول الله ﷺ و في كل زمان امام منّا يهديهم الى ما جاء به رسول الله ﷺ .

وفي الأمالي الطالقاني عن الجلودي عن المغيرة بن محمد عن ابراهيم بن محمد عن قيس بن ربيع ومنصور بن ابي الأسود عن الأعمش عن منهال عن عباد بن عبد الله قال : قال : علي عليه السلام ما نزلت من القرآن آية إلا وقد علمت اين نزلت ، و فيمن نزلت

وفي أي شيء نزلت ، وفي سهل نزلت ام في جبل ، قيل : فما نزل فيك فقال : لولا انكم سألتهموني ما اخبرتكم نزلت في الآية انما انت منذر ولكل قوم هاد فرسول الله المنذر وانا الهادي الى ما جاء به ، وفي كتاب سعد السعدي انه روى الشيخ محمد بن العباس ابن مروان في تفسيره ، كون الهادي عليا في قوله - تعالى - : ولكل هاد بخمسين طريقاً ونحن نذكر منها واحداً رواه عن علي بن احمد عن حسن ابن عبد الواحد عن حسن ابن حسين عن محمد بن بكر ويحيى بن مسافر عن أبي الجارود عن أبي داود السبعي عن الاسلمي عن النبي ﷺ انما انت منذر ولكل قوم هاد ، وقال : فوضع يده على منكب علي عليه السلام فقال : هذا من بعدي ، وروى الطبرسي نزوله في علي عليه السلام عن ابن عباس وقتادة والزجاج وابن زيد وروي عن ابي القاسم الحسكاني مثل ما مر برواية ابن شهر آشوب ، وقال : الرازي في تفسيره ذكروا هنا أقوالاً : الى ان قال : المنذر النبي والهادي علي عليه السلام قال : ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره فقال : انا المنذر واومى الى منكب علي عليه السلام وقال : انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي فاستفاد من هذه الآية الشريفة امور :

منها ان الذي اختص به رسول الله ﷺ انما هو النبوة ، واما الهداية فهي جارية إلى يوم البعث بلا فرق فيها بين زمان حيوته وبين زمان مماته .  
ومنها ان الهداية كالانذار منصب الهي تعلقت عناية الرحمن بان يقوم بها شخص في كل زمان .

ومنها ان ذلك الشخص كالرسول شخص واحد في كل عصر وزمان .

ومنها استمرار هذه النعمة الى يوم القيمة ، ومثل هذه الآية قوله - تعالى - :  
في سورة القصص ، ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون ، وقبلها فان لم يستجيبوا فاعلم انما يتبعون اهوائهم ومن اضل ممن اتبع هواه ، والمراد بالقول : الكلام المبين للدين اصولاً وفروعاً فالعنى والله - تعالى - هو العالم ان القول : المنزل عليك لم نقطعه بامامتك وعدم نصب من يقوم مقامك ، بل ما اترلناه اليك وصلناه لهم باقوال :  
الخلفاء الباقيين الى قيام الساعة وهذا الوصل كالاصل للتذكر قال - عز من قائل - :

ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ، وقال - عز من قائل - : انا سنلقي عليك قولاً ثقیلاً ، والاخبار فيهذا المعنى عن اهل الذكر متظافرة ، ففي تفسير علي بن ابراهيم باسناده عن يونس بن يعقوب عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل : ولقد وصلنا لهم القول : لعلهم يتذكرون قال : امام بعد امام ، وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله - تعالى - : ولقد وصلنا لهم القول : لعلهم يتذكرون قال : امام بعد امام ، وفي الكافي باسناده عن عبدالله الجندب قال : سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله - عز وجل - : ولقد وصلناهم القول : لعلهم يتذكرون ، قال : امام الى امام وعن ابي الحسن الثالث عن ابائه عن الصادق عليه السلام ، في هذه الآية ، قال : امام بعد امام وللمفسرين بالرأي كلمات سخيفة ، وبهذا المضمون قوله - عز وجل - : افنصر بكم الذكر صفحاً .

ففي تفسير علي بن ابراهيم ؛ اي ندعكم مهملين لانتحج عليكم برسول او امام فان مفادها مفاد قوله - تعالى : ما فرطنا في الكتاب من شيء .

وقوله عز من قائل : وان من امة الا خلا فيها نذير ، ايضاً يفيد مفاد قوله - تعالى - ولكل قوم هاد ، ففي تفسير علي بن ابراهيم قال : لكل زمان امام فان الهادي الى الدين ايضاً منذر بواسطته فيختص النبي بالانذار تأسيساً لان الهادي بعده ليس منذراً ، كيف وهو يدعوا الى ما دعى به النبي صلى الله عليه وآله فكون الهادي مغايراً للامير لاينا في كونه هو لا اختلاف الاعتبار للنبي منذر وهاد ، بل انذاره عين الهداية ، والامام هاد ومنذر ، بل هدايته عين الانذار لكن الاختلاف في الحيثية .

وفي علل الشرايع باسناده عن ابي عبدالله عليه السلام ان جبرئيل نزل على محمد صلى الله عليه وآله يخبره عن ربه - عز وجل - فقال : يا محمد صلى الله عليه وآله لم اترك الارض الا وفيها عالم يعرف طاعتي وهداي ويكون نجاة فيما بين قبض النبي الى خروج بنّي آخر ، ولم اترك ابليس يضل الناس ، وليس في الارض حجة وداع التي وهاد الى سبيلي وعارف بامرّي ، واني قد قضيت لكل قوم هاديا اهدي به السعداء ويكون حجة على الاشقياء ، فبهذه يعرف معنى قوله - عز وجل - : ولكل قوم هاد .



واما الاخبار الدالة على عدم خلوا الأرض من امام حي فقد تجاوزت حد التواتر ولكننا نقصر على ما يتضح به معنى الآية الشريفة ، وقد وقع الخلط بين ما يدل على ان في كل عصر اماماً ظاهراً مشهوراً ، واما خائف مغمور ، وبين ما يدل على أن في كل عصر عالماً ظاهراً ينتفع الناس بعلمه .

ففي العلل باسناده ، عن يعقوب السراج ، قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام يبقى الأرض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم و حرامهم ، فقال : لى اذا لا يعبد الله يا ابا يوسف ، ومن هذا القبيل ما دل على أن رأس كل مائة من يجدد الدين بعد اندراس ، وهذا العالم ايضاً اما ظاهر مشهور او خائف مغمور كأمامه ، والى هذا ينظر ما دل على انه لا بد من عالم يعلم الزيادة والنقصان ففي العلل باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ان الله - عز وجل - لم يدع الأرض الا وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان في الارض ، واذا زاد المؤمنون شيئاً ردّهم واذا نقصوا اكمله لهم فقال : خذوه كاملاً و لولا ذلك لالتبس على المؤمنين امورهم ، ولم يفرقوا بين الحق والباطل ، وبهذا المعنى اخبار يقرب حد التواتر ، نعم في بعضها لا تبقى الا ومنا فيها من يعرف ، وهذا موهم ان المراد به الامام خاصة ، و لكن ردّ الناس الى الحق و بيان الزيادة و النقيصة على الظهور .

فاما الزيادة من الراوي لزمه ان هذا هو المراد فنقل بالمعنى بزعمه ، واما ان المراد اعم فان من يقوم مقام النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام فهو منهم قال : النبي صلى الله عليه وآله وسلم السلمان منّا اهل البيت .

وفي قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آباءه عليه السلام ، ان النبي صلى الله عليه وآله قال : في خلف من امتي عدل من اهل بيتي ينفي عن هذا الدين تحريف الغالين ، و انتحال المبطلين ، و تاويل الجاهل ، وان ائمتكم وفدكم الى الله فانظروا من توفدون في دينكم وصلوكم ، فمثل هذه الرواية ناظر الى وجوب وجود الامام في كل عصر ، وما فيها من الاثار ثابتة له بحسب الاقتضاء ، وان منع عن ظهوره مانع ، وهذا لا ينافي في تعلق العناية بجعل عالم ظاهراً ايضاً في كل عصر كما هو مفاد طائفة اخرى من الاخبار ، وفي الفصص

مسنداً عن ابي عبد الله عليه السلام قال : عاش نوح بعد النزول من السفينة خمسمائة سنة ، ثم اتاه جبرئيل ، فقال : يا نوح انه قد انقضت نبوتك واستكملت ايامك ، فيقول : الله - تعالى - اذفع ميراث العلم و آثار علم النبوة التي معك الى ابنك سام فاني لا اترك الارض الا وفيها عالم يعرف به طاعتي ، ويكون نجاة فيعابدين قبض النبي صلى الله عليه وآله وبعث النبي الآخر لم اكن اترك الناس بغير حجة و راع الي سبيلي و عارف بامرني فاني قد قضيت ان اجعل لكل قوم هاد اهدي به السعداء ، ويكون حجة على الاشقياء ، قال : فدفع نوح جميع ذلك الى ابنه سام ، واما حام ، ويافت فلم يكن عندهما علم ينتفعان به قال : وبشرهم بهود وامرهم باتباعه وامرهم ان يفتحوا الوصية كل عام فينظر وافيها فيكون عيداً لهم كما امرهم آدم عليه السلام ، وهذه الرواية ايضاً كاشفة عن معنى الآية الشريفة ، فالمراد من قوله - عز وجل - : ولكل قوم هاد ، انه لا يمضي هاد الا ويخلفه آخر فلا يخلو اقوم عن الهادي .

وفي اكمال الدين باسناده عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال : قال : رسول الله صلى الله عليه وآله انا سيد النبيين و وصي سيد الوصيين و اوصيائه سادة الاوصياء ان آدم سئل الله - عز وجل - ان يجعل له وصياً صالحاً فاحى الله - عز وجل - اليه اني اكرمت الانبياء بالنبوة ثم اخترت خلقي وجعلت خيارهم الاوصياء ، فقال : آدم يارب اجعل وصيي خيراً الاوصياء ، ثم اوحى الله اليه ، يا آدم اوص الى شيث و هو هبة الله بن آدم و اوصى شيث الى ابنه شبان ، و هو ابن نزلة الحوراء التي انزلها الله - تعالى - الى آدم من الجنة فرّجها ابنه شيثاً و اوصى شبان الى محلث ، و اوصى محلث الى محق و اوصى محق الى عميشا ، و اوصى عميشا الى اخنوخ و هو ادريس النبي ، و اوصى ادريس الى فاخور ، و دفعتها فاخور الى نوح النبي صلى الله عليه وآله .

و اوصى نوح الى سام ، و اوصى سام الى عثار ، و اوصى عثار الى برعيشاشا ، و اوصى برعيشاشا الى يافت ، و اوصى يافت الى بره ، و اوصى بره الى حفيه ، و اوصى حفيه الى عمران ، و دفعتها عمران الى ابراهيم الخليل عليه السلام ، و اوصى ابراهيم الى

اسماعيل ، و اوصى اسمعيل الى اسحق ، و اوصى اسحق الى يعقوب ، و اوصى يعقوب الى يوسف ، و اوصى يوسف الى شيريا ، و اوصى شيريا الى شعيب ، و اوصى شعيب الى موسى بن عمران ، و اوصى موسى بن عمران الى يوشع بن نون ، و اوصى يوشع بن نون الى داود ، و اوصى داود الى سليمان ، و اوصى سليمان الى آصف بن برخيا و اوصى آصف بن برخيا الى زكريا ، و دفعها زكريا الى عيسى عليه السلام بن مريم ، و اوصى عيسى الى شمعون بن حمون الصفا ، و اوصى شمعون الى يحيى بن زكريا ، و اوصى يحيى بن زكريا الى منذر ، و اوصى منذر الى سليمة ، و اوصى سليمة الى برده .

ثم قال : رسول الله صلى الله عليه وآله ، و دفعها برده اليّ و انا ادفعها اليك يا عليّ ، و انت تدفعها الى وصيك و يدفعها وصيك الى اوصيائك من ولدك واحداً بعد واحد حتّى يدفع الى خير اهل الأرض بعدك و لتكفرن بك الأمة و لتختلفن عليك اختلافاً شديداً ، الثابت عليك كالمقيم معي والشاذ عنك في النار و النار متوى للكافرين ، و انما ذكرت هذه الرواية لايجازها و التفصيل في اخبار اخر لا تنس الرسالة لها .

و من قبيل هذه الآيات آية النور ، بل هي اصرح في ان الله - تعالى - في الارض خليفة ، بل هي متعوضة للإشارة الى النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة الاثنى عشر ، بل الزهراء و قد صنف في هذا المعنى رسالة وهي المعروفة بالنورية و من اراد التفصيل فليراجعها . و في قوله : في حجة الوداع و هي آخر عمره صلى الله عليه وآله اشارة الى الخصوصيات الموضحة لهذا المعنى ، من كون هذا الأكمال في حجة الوداع و كونها آخر عمره ، و ان نصب الخليفة و تعيين المرجع للأمة يتعيّن حين انقضاء عمره و انصرام ايامه و قرب اجله ، بيان ذلك انه تواترت الاخبار من طرق اهل السنة بحديث الغدير فلا مجال للوسوسة فيه من حيث السند .

و اما امر الدلالة فاوضح و الحق ثبت اولاً صدور الكلام من النبي صلى الله عليه وآله في ذلك اليوم ، ثم نبين دلالته على الخلافة بلا فصل ، ثم نبين نزول الآيات في هذا الباب بعون الله - تعالى - .

روى الحافظ عماد الدين اسمعيل بن عمر الدمشقي الشهير بابن كثير في تاريخه في بيان طرق حديث غدير، عن معمر، عن علي بن زيد عن جذعان، عن عدي بن ثابت، عن البراء بن عازب، قال: نزلنا مع رسول الله ﷺ عند غدير خم فبعث منادياً ينادي فلما اجتمعنا، قال: الست اولى بكم من ابائكم قلنا: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فاني علياً بعدي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، فقال: عمر بن الخطاب هنيئاً لك يا بن ابيطالب اصحبت اليوم ولي كل مؤمن.

وقال: ابن كثير ايضاً، و روى عبدالرزاق، عن اسراييل، عن ابي اسحق، عن سعيد بن وهب وعبد خير، قالوا: اسمعنا علياً عليه السلام، يقول: برحمة الكوفة، يقول: انشد الله من سمع رسول الله، يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، فقال: عدة من اصحاب رسول الله ﷺ فشهدوا انهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول: ذلك.

و في مسند احمد بن حنبل حدثنا عبدالله، حدثني ابي، ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة عن ابي اسحق، قال: سمعت سعيد بن وهب، قال: نشد علي الناس فقام خمسة او ستة من اصحاب رسول الله ﷺ فشهدوا ان رسول الله قال: من كنت مولاه فعلي مولاه.

و عن مناقب علي بن ابيطالب تصنيف احمد بن حنبل، حدثنا وكيع، قال: حدثنا الأعمش، عن سعد بن عبيدة عن ابن بريده عن ابيه، قال: قال: رسول الله ﷺ من كنت مولاه فعلي مولاه.

و في مسند احمد، حدثنا عبدالله قال: حدثني ابي قال: حدثنا ابن نمير، ثنا عبد الملك عن ابي عبد الرحيم الكندي، عن داود ابن عمر، قال: سمعت علياً في الرحبة وهو ينشد الناس من شهد رسول الله ﷺ يوم غدير خم، و هو يقول: ما قال: فقام ثلاثة عشر رجلاً فشهدوا انهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه.

وفيه ايضاً حدثنا عبدالله، حدثني ابي، حدثنا ابن نمير، حدثنا عبد الملك يعني

ابن ابي سليمان بن عطية العوفي قال : اتيت زيد بن ارقم فقلت : له ان لي ختناً حدثني عنك بحديث في شأن علي عليه السلام يوم غدير فانا احب ان اسمعه منك ، قال انكم معاشر اهل العراق فيكم ما فيكم ، فقلت : له ليس عليك مني بأس ، فقال : نعم كنا بالجحفة فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله الينا ظهراً ، وهو آخذ بيد علي ، فقال : ايها الناس استم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم ، قالوا : بلى قال : فمن كنت مولاه فعلي مولاه ، قال : فقلت : هل قال : رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم وآل من والآه و عاد من عاداه ، قال : اخبرك ما سمعت .

وايضاً في المسند حدثنا عبدالله ، قال : حدثني ابي ، قال : حدثنا محمد بن عبدالله قال : ثنا الربيع يعني ابن ابي صالح الاسلمي ، قال : حدثني زياد بن ابي زياد الاسلمي قال : سمعت علياً ينشد الناس ، فقال : انشد الله رجلاً مسلماً سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : في يوم غدير خم ما قال : فقام اثنا عشر بدرّاً فشهدوا .

وفيه ايضاً حدثنا عبدالله ، حدثني ابي ، ثنا يحيى بن آدم ، ثنا حنشل بن الحارث بن لقيط النخل الأشجعي ، عن دباح ابن الحارث ، قال : جأر هط الى علي بالرحبة فقالوا : السلم عليك يا مولانا ، فقال : كيف اكون مولاكم وانتم قوم عرب قالوا : سمعنا رسول الله يقول : من كنت مولاه فان هذا مولاه ، قال : دباح فلما مضوا تبعتهم فسئلت من هؤلاء ، قالوا : نفر من الأنصار فيهم ابوا أيوب الأنصاري ، وفيه ايضاً ، حدثنا عبدالله حدثني ابي ، حدثنا اسود بن عامر ، ثنا ابواسرائيل عن الحكم ، عن ابي سليمان ، عن زيد بن ارقم ، قال : استشهد علي الناس فقال : انشد الله رجلاً سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول : من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وآل من والآه وعاد من عاداه ، قال : فقام ستة عشر رجلاً فشهدوا .

وفيه ايضاً حدثنا عبدالله ، حدثني ابي ، ثنا حسين بن محمد وابو نعيم قالوا : ثنا نظر عن ابي الطفيل : قال : جمع علي الناس في الرحبة ، ثم قال : انشد الله كل امرء مسلم سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم ما سمع لما قام فقام ثلثون من الناس : قال : ابو نعيم فقام ناس كثير فشهدوا حين اخذ بيده تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا :

نعم يا رسول الله ﷺ قال من كنت مولاه فهذا مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه ، قال : فخرجت وفي نفسي شيء فلقيت زید بن ارقم فقلت : انى سمعت علياً عليه السلام يقول : كذا وكذا قال : عما شكر قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : ذلك له .

وفيه ايضاً ، حدثنا عبدالله ، حدثني ابي ، ثنا الفضل بن وكين ، ثنا ابن عيينة عن الحكم وسعيد بن جبیر ، عن ابن عباس عن بريدة ، قال : غزوت مع علي عليه السلام باليمن فرايت منه جفوة فلما قدمت على رسول الله ﷺ ذكرت علياً فتنقصته فرايت وجه رسول الله ﷺ يتغير ، فقال : ﷺ يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قلت : بلى يا رسول الله ﷺ قال : من كنت مولاه فعلي مولاه .

وفي مناقبه ، حدثنا الفضل بن وكين ، حدثنا ابن ابي عيينة ، عن الحكم ، عن سعيد بن جبیر ، عن ابن عباس عن بريدة ، قال : غزوت مع علي عليه السلام باليمن فرايت منه جفوة فلما قدمت على رسول الله ﷺ ذكرت علياً فتنقصته فرايت رسول الله ﷺ يتغير ، فقال : يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قلت : بلى يا رسول الله ﷺ فقال : من كنت مولاه فعلي مولاه .

وفيه ايضاً ، حدثنا عبدالله ، حدثني ابي ، ثنا عفان ، حدثنا ابو عوانة ، عن المغيرة عن ابي عبيد ، عن ميمون ابي عبد الله ، قال : قال : زید بن ارقم ، وانا اسمع نزلنا مع رسول الله ﷺ بواد ، يقال : له وادى خم فامر بالصلوة فصلاها بهجير : قال فخطبنا وظلل لرسول الله ﷺ بثوب على شجر سمرة من الشمس ، فقال : الستم تعلمون ولستم تشهدون اني اولى بكل مؤمن من نفسه ، قالوا : بلى قال : فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه .

وفي مناقبه ، حدثنا عفان ، قال : حدثنا حماد ابن سلمة ، قال : حدثنا زید بن عدي ، عن ثابت ، عن البراء بن عازب ، قال : كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا ببغدير خم فنودي بالصلوة جامعة وكسح لرسول الله ﷺ بين شجرتين فصلّى الظهر واخذ بيد علي عليه السلام فقال : اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من

عاداه ، وقال : فلقية عمر ، فقال : هنيئاً لك يا بن ابيطالب اصبحت مولى كل مؤمن و مؤمنة .

و في كنز الأعمال من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم و آل من ولاء وعاد من عاداه .

الطبراني عن ابن عمر بن ابي شيبه عن ابي هريرة واثني عشر من الصحابة واحدا في المسند والطبراني في المعجم سعيد بن منصور في السنن عن ابي رجم من الصحابة ابو نعيم في فضائل الصحابة عن سعد الخطيب عن انس .

وفي تاريخ اسمعيل بن عمر المعروف بابن كثير الشافعي ، و رواه ابو يعلي الموصلي عن هدية بن خالد و ابراهيم الحجاج الشامي ، وفي مسند ابن حنبل ، حدثنا عبد الله قال : حدثني ابي ، قال : حدثنا علي بن حكيم الاودي ، قال : اخبرنا شريك عن ابي اسحق عن سعيد بن وهب وعن زيد بن تبع ، قال : نشد علي الناس في الرحبة من سمع رسول الله ﷺ يقول : يوم غدير خم ما قال : فقام من قبل سعيد ستة ومن قبل زيد ستة فشهدوا انهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول : لعليّ يوم غدير خم اليس الله اولى بالمؤمنين ، قالوا : بلى قال : اللهم من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم و آل من ولاء وعاد من عاداه .

وفي سنن ابن ماجه حدثنا عليّ بن محمد ثنا ابو معاوية ثناموسى بن مسلم عن ابن سابط وهو عبد الرحمن عن سعد بن ابي وقاص ، قال : قدم معاوية : في بعض حجّاته فدخل عليه سعد فذكروا عليّاً فقال منه فغضب سعد لقول : هذا الرجل سمعت رسول الله ﷺ يقول : من كنت مولاه فعليّ مولاه وسمعتة يقول : انت منّي بمنزلة هرون من موسى الا انه لانيّ بعدي وسمعتة ، يقول . لا عطين الرأية اليوم رجلاً يحبّ الله ورسوله ، ورواه هدية بن خالد وهو شيخ البخاري ومسلم وابي داود .

وفي كنز الأعمال مسنداً لبراء بن عازب كُنّا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي الصلوة جامعة ، وكسح لرسول الله ﷺ تحت الشجرة فصلى الظهر فقال : الستم تعلمون اني وليّ كل مؤمن قالوا بلى فاخذ بيد عليّ ، وقال : من كنت

مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعادمن عاداه فلقيه عمر بعد ذلك ، فقال: هنيئاً لك يا بن ابيطالب اصبحت وامسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة ذكره ابن شيبه في المصنف وايضاً في كنز الاعمال عن بريدة بن الحصيب ، قال : مرتت مع عليّ الى اليمن فرأيت منه جفوةً فلما قدمت الى رسول الله ﷺ ذكرت علياً فنقصته فجعل وجه رسول الله ﷺ يتغير فقال : يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ، قلت : بلى يا رسول الله ﷺ قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه ، (ش) وابونعيم ، وابن جرير ، وفي تاريخ ابن كثير ، قال : ابو يعلي وعبد الله احمدي مسندايه ، ثنا القواريري ، ثنا يونس ابن ارقم ، ثنا يزيد بن ابي زياد عن عبد الرحمن بن ابي ليلى ، قال : شهدت علياً في الرحبة ينشد الناس انشد الله من سمع رسول الله يقول : يوم غدير خم من كنت مولاه فعليّ مولاه لما قام ، قال : عبد الرحمن فقام اثني عشر بديراً كأنني انظر الى احدهم عليه سراويل ، قالوا ، نشهدانا سمعنا رسول الله ﷺ قال : له يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم ، قلنا : بلى يا رسول الله ﷺ قال فمن كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعادمن عاداه .

وفي مسند احمد بن حنبل ، حدثنا عبدالله ، قال حدثني عبيدالله بن عمر القواريري قال : حدثنا يونس بن ارقم ، قال : ثنا يزيد بن ابي زياد ، عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال : شهدت علياً عليه السلام في الرحبة ينشد الناس انشد الله من سمع رسول الله ﷺ يقول : يوم غدير خم من كنت مولاه فعليّ مولاه لما قام ، قال : عبد الرحمن فقام اثنا عشر بديراً كأنني انظر الى احدهم ، فقالوا : نشهد اننا سمعنا رسول الله ﷺ يقول : يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم ، قلنا : بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه .

وفي كنز الاعمال من علي عليه السلام ان النبي اخذ بيده يوم غدير خم ، فقال : اللهم من كنت مولاه فعليّ مولاه ، قال : فزاد الناس بعده اللهم وآل من والاه وعاد من عاداه .



ابن راهويه، وابن جرير، وفي كتاب الاكتفاء عن ابن عمر، قال : قال : رسول الله ﷺ من كنت مولاه فعليّ مولاه، أخرجه ابو زيد عثمان بن ابي شيبة في سننه، وأخرجه ابن ابي عاصم، وسعيد بن منصور في سننهما، عن سعد بن ابي وقاص .

وفي خصائص النسائي انبئنا قتيبة ابن سعيد، قال : حدثنا ابن ابي عدي، عن عوف عن ميمون ابي عبد الله، قال : قال : زيد بن ارقم قام رسول الله ﷺ فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال الستم تعلمون اني اولي بكل مؤمن ومومنة من نفسه، قالوا : بلى نشهد لانت اولي بكل مؤمن من نفسه، قال : ﷺ فانّ من كنت مولاه فهذا مولاه واخذ بيد عليّ عليه السلام .

وفي المسند حدثنا عبد الله، حدثني ابي، ثنا عفان، ثنا ابو عوانة، عن المغيرة، عن ابي عبيدة عن ميمون ابي عبد الله، قال : قال : زيد بن ارقم، وانا اسمع نزلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله بواد يقال : له وادي خم فامر بالصلوة فصلاها بهجير . قال : فخطبنا وظلل لرسول الله ﷺ ثوب على شجرة سمرة من الشمس، فقال : الستم تعلمون اني اولي بكل مؤمن من نفسه، قالوا : بلى قال : فممن كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وآل من والاہ وعاد من عاداه .

وايضاً فيه حدثنا عبد الله، حدثني ابي، ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة عن ميمون ابي عبد الله، قال : كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل من اقصى الفسطاط فسئل عن فقال : ان رسول الله ﷺ قال الست اولي بالمؤمنين من انفسهم، قالوا : بلى قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه، قال : ميمون بعض القوم عن زيد ان رسول الله ﷺ قال : اللهم وآل من والاہ وعاد من عاداه، وروى احمد بن حنبل في مناقبه، حدثنا عفان قال : حدثنا حماد بن مسلمة : قال : حدثنا زيد بن عدی بن ثابت عن البراء بن عازب، قال : كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا بغدير خم و نودي فيه الصلوة جامعة و كسح لرسول الله ﷺ بين شجرتين فصلّى الظهر واخذ بيد عليّ عليه السلام فقال : الستم تعلمون

انني اولى بكل مؤمن من نفسه ، قالوا : بلى قال فاخذ بيد علي عليه السلام فقال : اللهم وآل من والاه وعادمن عاداه فلقيه عمر ، فقال : هنيئلك يا بن ابيطالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة ، وايضاً فيه ، حدثنا عفان قال : حدثنا ابو عوانة عن المغيرة ، قال : حدثنا ابو عبيدة ، عن ميمون ابو عبد الله قال : قال : زيد بن ارقم وانا اسمع نزلنا مع رسول الله ﷺ بواد يقال : له خم- بالصلوة فصلي فخطبنا وظلل لرسول الله ﷺ بثوب على شجرة من الشمس فقال النبي ﷺ اولستم تشهدون انني اولى بكل مؤمن من نفسه ، قال : من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وآل من ولاه وعادمن عاداه .

وفيه ايضاً حدثنا حسين بن محمد وابو نعيم ، قالا : حدثنا فطر عن ابي الطفيل قال : جمع علي عليه السلام الناس بالرحبة ثم قال : انشد الله كل امرء مسلم سمع من رسول الله ﷺ يوم غدیر خم فاسمع لما قام فقام ثلثون من الناس قال ، ابو نعيم فقام اناس كثير فشهدوا حين اخذ بيده ، فقال : اتعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا : نعم يا رسول الله ﷺ قال : من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وآل من والاه وعادمن عاداه .

وفيه ايضاً ، حدثنا محمد بن جعفر قال : حدثنا شعبة عن سلمة بن كهيل قال سمعت ابا الطفيل يحدث عن ابي السريحة اوزيد بن ارقم شعبة الشاك عن النبي ﷺ انه قال : من كنت مولاه فعلي مولاه ، قال : سعيد بن جبیر ، وانا سمعت مثل هذا عن ابن عباس ، قال : اظنه قال وكنتمه .

وفيه ايضاً حدثنا يحيى بن آدم قال : حدثنا حنش بن الحارث ابن لقيط النخعي عن رياح بن الحارث ، قال : جاء رهط الى علي عليه السلام بالرحبة فقالوا : السلام عليك يا مولانا قال : وكيف اكون مولاكم وانتم قوم عرب ، قالوا : سمعنا رسول الله ﷺ يقول : يوم غدیر خم من كنت مولاه فهذا مولاه ، قال : رياح فلما مضوا تبعتهم ، وسئلت منهم قالوا : نفر من الأنصار فيهم ابو ايوب الانصاري .

وفيه ايضاً حدثنا عبد الملك عن ابي عبد الرحمن الكندي عن زاز ان ابي عمر

قال : سمعت علياً عليه السلام في الرحبة وهو ينشد الناس من شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقول ما قال : فقام ثلثة عشر رجلاً فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه .

وفيه ايضاً ، حدثنا ابن نمير قال : حدثنا عبد الملك عن عطية العوفي ، قال : اتيت زيد بن ارقم فقلت : له ان ختنالي حدثني بحديث في شان علي يوم غدير خم فانا احب ان اسمعه منك ، فقال : انكم معاشر اهل العراق فيكم ما فيكم فقلت : له ليس عليك مني بأس ، قال : نعم كنا بالجحفة فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله ظهراً وهو اخذ بيد علي عليه السلام فقال : ايها الناس الستم تعلمون اني اولي بالمؤمنين من انفسهم قالوا : بلى قال : من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، قال : فقلت : له هل قال : رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقال : انما اخبرك ماسمعه .

وفيه ايضاً ، حدثنا محمد بن جعفر ، حدثنا شعبة عن أبي اسحق ، قال : سمعت عمر وزاد فيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واحب من احبه وابغض من ابغضه .

وفيه ايضاً ، حدثنا الفضل بن وكين ، قال . حدثنا ابن ابي عيينة ، عن الحكم عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، عن بريدة ، قال : غزوت مع علي باليمن فرايت جفوة فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله ذكرت علياً عليه السلام فنقصته فرايت وجه رسول الله صلى الله عليه وآله يتغير ، فقال : يا بريدة الست اولي بالمؤمنين من انفسهم قلت بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : من كنت مولاه فعلي مولاه .

وفي خصائص النسائي اخبرني هرون بن عبد الله البغدادي ، الجمال ، قال : حدثنا مصعب بن المقدم ، قال : حدثنا فطر بن خليفة عن ابي الطفيل ، و اخبرنا ابوداود ، قال ، حدثنا محمد بن سليمان ، قال : حدثنا فطر عن ابي الطفيل عامر بن واثلة قال : جمع علي عليه السلام الناس في الرحبة ، فقال : انشد بالله كل امرء سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله قال : يوم الغدير الستم تعلمون اني اولي بالمؤمنين من انفسهم وهو قائم

ثم اخذ بيد علي ، فقال : من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، قال : ابو الطفيل فخرجت وفي نفسي منه شيء فلقيت زيد بن ارقم واخبرته ماتشك انا سمعته من رسول الله ﷺ واللفظ لابي داود ، وفي صحيح الترمذي حدثنا محمد بن بشار ، نا محمد بن جعفر ، نا شعبة عن سلمة بن كهيل ، قال : سمعت ابا الطفيل يحدث عن ابي سريجة او زيد بن ارقم شك شعبة عن النبي ﷺ قال من كنت مولاه فعليّ مولاه ، وهذا حديث غريب .

وروى شعبة هذا الحديث عن ميمون ابي عبد الله عن زيد بن ارقم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وابو سريجة وهو حذيفة بن اسيد صاحب النبي ﷺ وذكر النسائي في خصائصه ، انبأنا محمد بن المثنى ، قال : ثنا شعبة عن ابي اسحق ، قال : سمعت سعيد بن وهب ، قال : خمسة اوستة من اصحاب النبي ﷺ فشهدوا ان رسول الله قال : من كنت مولاه فعليّ مولاه .

وفي تاريخ ابن كثير ، قال : الحسن عرفة العبدي ، حدثنا محمد بن حازم ابو معاوية الضير عن موسى بن مسلم الشيباني عن عبد الرحمن بن سابط ، عن سعد بن أبي وقاص ، قال : قدم معاوية في بعض حجائه فدخل عليه سعد فذكروا عليا عليه السلام فقال : سعد سمعت رسول الله ﷺ يقول : ثلث خصال لان يكون لي واحدة منهن احب الي من الدنيا وما فيها سمعته ، يقول : من كنت مولاه فعليّ مولاه وسمعته ، يقول : لا عطينّ الراية رجلا يحب الله ورسوله ، وسمعته ، يقول : انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبيّ بعدي ، اسناده حسن ولم يخرجوه ، وفي الخصائص انبأنا محمد بن يحيى بن عبد الله النيسابوري ، واحمد بن حنبل ، قال : حدثنا عبيد بن موسى ، قال : اخبرنا هاني بن ايوب محمد طلحة الايامي ، قال : حدثنا عمر بن سعد انه سمع عليا وهو ينشد في الرحبة من سمع رسول الله ﷺ يقول : من كنت مولاه فعليّ مولاه فقام بضعة عشر وشهدوا ، وقال : عبد الله بن احمد في مسند والده حدثني حجاج بن الشاعر ، قال : حدثنا شابة قال : حدثني نعيم بن حكيم ، قال : حدثني ابو مريرم ورجل

من جلسائه عن علي ان النبي ﷺ قال : يوم غدير خم من كنت مولاه فعليّ مولاه  
فزاد الناس وال من والاه وعاد من عاداه :

وفي مفتاح النجا في مناقب آل العبا ، ولأحمد في رواية اخرى ، ولابن حيان  
والحاكم والحافظ ابى بشر اسمعيل وسمويه عبد الله العبدى الأصبهاني المشهور  
بسمويه عن ابن عباس ، عن بريدة رضى الله عنه بلفظ ، يا بريدة الست اولى بالمؤمنين  
من أنفسهم من كنت مولاه فعليّ مولاه . حم . طب . وسمويه ص .

وفي تاريخ ابن كثير الدمشقى وقال : الطبراني ، ثنا احمد بن ابراهيم بن  
عبد الله كيسان المدنى سنة تسعين وماتين ، ثنا اسمعيل بن عمرو البجليّ ، ثنا مسعر  
عن طلحة بن المصرف عن عميدة بن سعد قال : شهدت عليا عليه السلام على المنبر يناشد  
اصحاب رسول الله ﷺ من سمع رسول الله ﷺ يوم غدير خم الا قام فشهد فقام  
اثنا عشر رجلاً منهم ابوهريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم سمعوه من  
كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، ورواه ابو العباس بن عقدة  
الحافظ الشعبى عن الحسن بن علي بن عفان العامري عن عبد الله بن موسى عن فطر  
عن ابى اسحق بن عمرو بن مرة وسعيد بن وهب ، عن زيد بن شيع ، قالوا : سمعنا  
عليّاً يقول : في الرحبة فذكر نحوه فقام ثلثة عشر رجلاً فشهدوا فذكروه وزاد احب  
من احبه ، وابغض من ابغضه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، قال : ابو اسحق  
حين فرغ من الحديث ، يا ابا بكر ، اى اسياخهم ، وقال : ابن ماجه في سننه ، ثنا علي  
بن محمد ، ثنا ابو الحسين ، اخبرني حماد بن سلمة ، عن علي بن زيد بن جذعان ، عن  
عدي بن ثابت ، عن البراء بن عازب ، قال : اقبلنا مع رسول الله ﷺ في حجته التي  
حج فنزل في بعض الطرق فامر الصلوة جامعة فاخذ بيد علي عليه السلام فقال : الست  
اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا : بلى قال : الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا :  
بلى قال : فهذا مولانا انا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه .

قال عبد الله بن مسلم ابن قتيبة في كتاب الامامة والسياسة ، وذكروا ان رجلاً

من همدان يقال : له برد قدم على معاوية فسمع عمروأ ايقع في علي فقال : له يا عمرو ان اشياخنا سمعوا من رسول الله ﷺ يقول : من كنت مولا فعلي مولا فحق ذلك ام باطل ، قال : عمرو حق ، وانا ازيدك انه ليس احد من صحابة رسول الله ﷺ له مناقب مثل مناقب علي ففزع الفتى ، فقال : عمرو يا ابن اخي انه افسدها بامره في عثمان قال : بردهل امرام قتل قال : لا ولكنه اوى ومنع ، قال : فهل بايعه الناس عليها قال : نعم ، قال : فما اخرجك عن بيعته ، قال : اتهامني اياه في عثمان وانت ايضا قد اتهمت ، قال : صدقت فيما خرجت الى فلسطين فرجع الفتى الى قومه ، فقال : انا اتينا قوماً فاخذنا بالحجة عليهم من افواههم عليّ على الحق :

وقال: السيوطي في الجامع الصغير: من كنت مولا فعلي مولا حم عن بريدة الترمذي ن النسائي : وايضا عن زيد بن ارقم .

وفي كنز الاعمال عن زازان ابي قال : سمعت علياً في الرحبة و هو ينشد الناس من شهد رسول الله ﷺ يوم غدير خم يقول : من كنت مولا فعلي مولا حم و ابن ابي عاصم في الستة ، واما الدلالة فيبانها يتوقف على معرفة معني ارادة المولى وهيئته .

اما الاول : فالذي يدور الاستعمال مداره علقه وداد بالاختيار ولها شئون واطوار فان المقتضي له ، اما نسب ، واما مصاهرة فيختص بعنوان يندرج فيه الولاء حينئذ ومع الانسلاخ فيصير الولاء عنواناً ويميز بالاضافة الى السبب كالامامة والعق وضمن الجريرة ، فالمملوك والعقيق موليان ، كما ان السيد والمعق ايضاً كذلك ، لكن السيد والعبد مغنيان عن عنوان الولاء العام المتميِّز بالاضافة بخلاف المعق ، فان العنوان المتميِّز انما هو ولأء العتق ، ويدل على اعتبار الوداد صحة السلب مع العداوة فيقابل التولى التبري ولهذا قال : ﷺ وال من والاه وعاد من عاداه .

واما الاختيار فلتعلق الأمر به ، واصل الدين انما هو الولاء بهذا المعنى المعبر عنه بالاعتقاد بالتوحيد وعقد القلب عليه ، وكذا الحال في النبوة والامامة وغيرهما وهو السر في التوقف في البيعة الكاشفة عن اختيار الولاء وهذا هو السر في كون موضوع

اصول الدين اختيارياً ، مع انّ الفرع هو الذي يتعلق بالعمل اولاً وبالذات ، فانّ مجرد كون الاعتقاد عملاً قليماً اختيارياً لا يسلكه في سلسلة الاعمال فان الحكم انما يتعلق به من حيث انه وصف لا من حيث انه فعل وان كان بالاختيار ، ولهذا يجب فيه الاستمرار ولا يكفي فيه مجرد الصدور كما في سائر الافعال ، فالمعترف بالتوحيد والنبوة امتثل الامر بالعبودية فصار عبداً صالحاً لأن يكلف بما يتعبد به ، فالإيمان والاسلام موضوعان بالنسبة الى التكليف ، فلا معنى لتكليف الكافر بالفروع فالاعتقاد لم يتعلق به الحكم من حيث انه امر اختياري كما في الفروع ، بل من حيث انه منشاء لانتزاع صفة هي اساس التكليف ، وحيث ان الولاء لازم لبعض العلائق بمعنى انه منه بحيث لو تخلف عنه صار وجوده كالعدم عبّر عن تلك العلائق بالولاء حتى مع التبري ، و من هذا الباب الامامة والعق و ضمان الجريمة ، فالميراث يدور مدار نفس العلقه بل لا يثبت الا بالنسبة الى احد الطرفين لكن يعبر عن كون احدهما خاصة محلاً للعلقه بالولاء وليس هذا إلا لكونه العمدة في تلك العلقه التي وجودها كالعدم مع التبري .

قوله عليه السلام : هل يعرفون قدر الأمامة ، بيان لاستحالة معرفة الناس للإمام عليه السلام واستقلالهم في تشخيصه بعد ما اوضح صراحة الآيتين في أنّ الله تعالى تكفل بنصبه وتعيينه ، ومحصله ان الامامة بمقتضى ما يدل عليه القرآن في المرتبة الثالثة بالنسبة إلى النبوة ، ولا اشكال في ان الله اعلم حيث يجعل رسالته ولا سبيل للناس الى الاستقلال بمعرفة الرسول فعدم استقلالهم في امر الامامة اولى .

اما ان الامامة في المرتبة الثالثة فلاّن ابراهيم عليه السلام بعد النبوة والمخلّة تشرّف بها .

ففي الكافي عن محمد بن الحسن عن ذكره عن محمد بن خالد ، عن محمد بن سنان ، عن زيد الشحام قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : انّ الله تبارك - و تعالى - اتخذ ابراهيم عبداً قبل ان يتخذه نبياً ، و انّ الله اتخذه نبياً قبل ان يتخذه رسولاً ، و انّ الله اتخذه رسولاً قبل ان يتخذه خليلاً ، و انّ الله اتخذه خليلاً قبل ان يتخذه اماماً فلما جمع له الاشياء ، قال : انّي جاعلك للناس اماماً ، قال : فمن عظمها في عين

ابراهيم ، قال : و من ذريتي قال : لا ينال عهدي الظالمين ، قال : لا يكون الشقي السفيه اماماً للتقي .

و فيه علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن الحسين ، عن اسحق بن عبدالعزيز ابن ابي السفاح ، عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول : ان الله اتخذ ابراهيم عبداً قبل ان يتخذ نبياً ، واتخذ نبياً قبل ان يتخذ رسولاً واتخذ رسولاً قبل ان يتخذ خليلاً ، واتخذ خليلاً قبل ان يتخذ إماماً ، فلما جمع له الاشياء و قبض يده ، قال له : يا ابراهيم اني جاعلك للناس إماماً فمن عظمها في عين ابراهيم عليه السلام قال : يا رب و من ذريتي قال : لا ينال عهدي الظالمين قوله عليه السلام : فابطلت هذه الآية - الخ - استدلال بالآية الشريفة على بطلان ما صنعه الاجماع في السقيفة فانها ابطلت امامة كل ظالم الى يوم القيامة ، مع ان النبي صلى الله عليه و آله لا يمكن ان لا يستجاب دعائه خصوصاً الخليل عليه السلام فان رده ينافي الخلقة لكنه تقدس - و تعالى - يبين استحالة الامامة للظالم فان عهده لا ينال الظالم فهو عهد من الله - تعالى - و منصب الهي فهذه الآية الشريفة ايضاً دلت على أن الامامة أمر سماوي و رباني و لا يعقل ان ينال الظالم .

فاستدل عليه السلام على أن الامامة بالنص و الوحي من الله - جل ذكره - أولاً : بأن تفويضه إلى آراء الناس تفريط مستحيل .

و ثانياً : بأنه - تعالى - اكمل الدين بنصب الامام يوم الغدير .

و ثالثاً : بأن الامامة في المرتبة الثالثة فلا يعقل استقلال الناس في تعيين الامام ورابعاً : بأنه بمقتضى هذه الآية عهد من الله - تعالى - و منصب الهي كالنبوة و ان الظالم لا يناله ، فدل على بطلان ما صنعته البيعة في السقيفة و ان الشورى لا ينسخ الوحي و كون غيرهم ظالماً يظهر لمن تتبع احوال السلاطين الموسومين بالامامة و إمرة المؤمنين .

قوله عليه السلام : فصارت في الصفوة بيان لما اريد لقوله - : عز وجل - لا ينال فانه في الحقيقة اجابة لدعاء الخليل عليه السلام .



والذي يظهر من الأخبار وجهان :

الاول : ان الله يقول : ان الذي يصلح للإمامة و هو المعصوم ليس إلا في ذريتك واستجاب دعائه على هذا الوجه فان غير المعصوم ظالم لا محالة و لو بمعصية صغيرة قال أبو عبد الله عليه السلام : أي انما يكون في ذريتك لا يكون في غيرهم .

الثاني : ان الله - تعالى - يقول : ان في ذريتك معصوماً و ظالماً فدعائك مستجاب في الصفوة دون الظلمة ، قال عبد الله بن مسعود ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أنا دعوة إبراهيم قلنا : يا رسول الله كيف صرت دعوة ابيك ؟ قال : اوحى الله - عز - و جل - إلى إبراهيم اني جاعلك للناس إماماً فاستخف إبراهيم الفرح ، فقال : ومن ذريتي أئمة مثلي فأوحى الله - عز - و جل - إليه أن يا إبراهيم : اني لا اعطي لك عهداً إلا أفي به لك ، قال : يا رب ما العهد الذي لانفي به ، قال : لا اعطيتك عهداً للظالم من ذريتك ، قال : يا رب و من الظالم من ولدي الذي لا ينال عهدك ، قال : من سجد لصنم من دوني لا أجعله إماماً أبداً ، و لا يصح ان يكون إماماً ، قال إبراهيم : واجنبي و بني ان تعبد الأصنام رب انهن اظللن كثيراً من الناس قال النبي صلى الله عليه وآله : فانتهد الدعوة إلي و إلى أخي علي لا يسجد أحد منّا الصنم قط فاتخذني الله نبياً و علياً وصياً .

و في كشف الحق الجمهور عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : انتهت الدعوة إلي و إلى علي عليه السلام لم يسجد أحدنا قط الصنم فاتخذني نبياً و اتخذ علياً وصياً .

وقال الناصب : هذه الرواية في كتب أهل السنة والجماعة و لا احد من المفسرين ذكر هذا و ان صح دل على ان علياً وصي رسول الله صلى الله عليه وآله والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة و ليست هي نصاً في الامامة كما ادعاه .

و قال صاحب إحقاق الحق هذا مما رواه المغازلي في كتاب المناقب باسناده إلى ابن مسعود والانكار والاصرار فيه عناد و إلحاد ، والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة

إبراهيم عليه السلام و طلب الامامة لذريته من الله - تعالى - .

فدللت الرواية على أن المراد بالصاية الامامة ، و ان سبق الكفر و سجود الصنم ينافي الامامة في ثاني الحال أيضاً كما أوضحناه سابقاً فينتفي امامة الثلاثة و يصير نصاً في إرادة الامامة دون ميراث العلم والحكمة .

ان قيل : لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلاثة إذ كما ان انتهاء الدعوة إلى النبي صلى الله عليه وآله لا يدل على عدم نبي قبله ، فكذلك انتهاء الدعوة إلى علي لا يدل على عدم إمام قبله بل اللزوم من الرواية ان الامام المنتهي إليه الدعوة ان لا يسجد صنماً قط ، ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء أيضاً يكون كذلك ، قلت : قوله عليه السلام انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صلى الله عليه وآله و سبق امامة غير علي عليه السلام ينافي ذلك ، نعم لو قال : ينتهي الدعوة لكان لذلك الاحتمال مجال و ليس فليس ، فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة إلى الشيء و بين انتهائها إلى علي عليه السلام .

لا يقال: لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة ، لأننا نقول : الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع ، و هذا الجواب مندوحة عما قيل : ان عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا إذ غرضنا إلزامهم بأن فلاناً و فلاناً و فلاناً ليسوا أئمة فتأمل هذا ، و يقرب من هذه الرواية ما رواه النسقي الحنفي في تفسير الممدارك عند تفسير آية النجوى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسائل إلى أن قال : قلت : وما الحق ، قال : الاسلام والقرآن والولاية إذا انتهت إليك انتهى .

أقول : ان رواية ابن مسعود صريحة في امور :

الاول : ان رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام إمامان من ذرية إبراهيم عليه السلام فكما جعله الله - تعالى - إماماً فكذلك جعلهما الله - تعالى - مثله ، كما دعا إبراهيم عليه السلام فان هذا معنى انتهاء الدعوة إليهما فان معناه ان الامامة من زمان الخليل استمر في الصفوة من ذريته إلى زمانهما فصارا إمامين كما كان الذين من قبلهما .

الثاني : ان من عبد الصنم في زمان من الازمنة ليس مشمولاً للدعوة و ليس

صالحاً للإمامة وانه ممن قال الله - تعالى - في حقه لا ينال عهدي الظالمين لان رسول الله ﷺ على انتهاء دعوة إبراهيم إليه و إلى أخيه بأنهما لم يسجدا لصنم قط لا بأنهما لا يسجدانه في تلك الحالة .

الثالث : ان النبوة والوصاية صنفان من الامامة والالام يتفرعا على انتهاء دعوة إبراهيم اليهما فالوصاية متعلقة بجهة النبوة والمعنى ان النبي ﷺ جعل علياً ﷺ خليفة له فيما جعله الله خليفة له فقال عز وجل : النبي اولى بالمؤمنين من أنفسهم فان هذه منزلة الربوبية ، قال الله - تعالى - هو الاولى بعباده من انفسهم ، و اقرب إليهم من جبل الوريد ، والنبي نصب علياً في هذه المنزلة في حجة الوداع بامر الله - تعالى - فقال : ألتست اولى بكم من انفسكم ، ثم قال : من كنت مولاه فهذا علي مولاه فالوصي اوصى إليه ما كان النبي قائماً به من أمر الدين ، ولا معنى لوصي النبي ﷺ من حيث هو كذلك الا هذا .

فالحاصل ان الامامة منصب إبراهيم اولاً ابتداءً ومنصب الصفوة من ذريته ثانياً بمقتضى الدعوة فانهى الأمر الى خاتم النبيين ﷺ و صار اماماً و حيث انه لا نبي بعده توقفت امامة من بعده الى الاستخلاف ، وهذا معنى الوصاية فانها عهد فيما يرجع إلى الشخص الى غيره بعد مماته فامامة غير النبي ﷺ لا يكون الا بالوصاية .

الرابع : ان الامامة منصب الهى ، والالام يتوقف على جعل الله - تعالى - ولم يكن معنى لقوله - عز وجل - : لا إبراهيم انى جاعلك للناس اماماً ، واستدعاه إبراهيم ﷺ ان يجعلها في ذريته و تخصيص الله - تعالى - للصفوة بها .

الخامس : انها بعد رسول الله ﷺ لعلي ﷺ بلا فصل و الا كان الوصي غيره فانك قد عرفت ان الوصاية في النبوة التي هي عين الامامة عبارة عن الخلافة عن النبي ﷺ في الامامة و من كان اماماً بعد الخليفة ، فهو وصي الوصي لا وصي النبي ﷺ وانتهاء الامر الى النبي ﷺ كانتهاء الأمر الى الله - تعالى - مرحلة اخرى ، فالأوصياء جميعاً أوصياء النبي ﷺ كما أن النبي ﷺ و أوصيائه جميعاً

صلوات الله عليهم خلفاء الله - تعالى - في ارضه ، و لو كان المقصود تعريف الوصي ولو بوسائط لم يكن وجه لتخصيص شخص خاص بالذكر ، مع ان حذف من قبله والطفرة إليه في غاية القباحة ، فلا معنى لهذا الكلام الا ان من يقوم بالامامة بعد النبي ﷺ بوصاية النبي ﷺ ليس الا علي .

السادس : ان هذه الوصاية بامر الله - تعالى - لانه عين الامامة التي ليست الا من الله

- عز وجل - .

السابع : ان امامة الثلاثة التي هي من قبل الناس باطل ، وعبادتهم للاصنام معروفة في زمان الجاهلية فظهر بما حققناه ان الناصب لم يتعمل وجه استدلال آية الله العلامة اعلى الله في الفردوس مقامه ، وان تفكيكه بين الامامة والوصاية في هذا المقام ناش عن جهله ، ومن العجيب انه مع اعترافه بأن الوصاية ميراث العلم والحكمة انكر كونه نصاً في الامامة ، فان امامة النبي ﷺ للناس كابيه ابراهيم عليه السلام واختصاصه بها من اجل اختصاصه بالعلم والحكمة ، فكيف يجعل الله - تعالى - مابه قوام النبوة في شخص ، و مع ذلك يجعل الامامة في جاهل ويقدمه على من اختاره الله للعلم والحكمة ، مع ان الخلافة عن النبي ﷺ انما هي في العلم والحكمة ، فان العلماء ورثة الانبياء ، قال : رسول الله ﷺ اللهم ارحم خلفائي قيل : يا رسول الله من خلفائك قال ﷺ : الذين ياتون بعدي ويروون سنتي ، وقال ﷺ : نحن معاشر الانبياء لم نورث درهماً ولا ديناراً وانما ورثنا العلم فمن اخذ به اخذ بحظ وافر .

واما ما في احقاق الحق من التشبث بالصيغة ففي غاية الوهن والسقوط ، لان الوصاية بمعنى فعلية قيام شخص مقام الميت فيما يرجع اليه لالتحقق في زمان حيوة الموصي فلم يكن علي عليه السلام وصياً في زمان حيوة النبي ﷺ بهذا المعنى فلا يصح التعبير بصيغة الماضي من هذه الجهة ، واما بمعنى العهد الى الشخص واعداً للقيام مقام الموصى بعد مماته فهو وان كان يجامع مع حيوة الموصي الا انه لا فرق فيه بين اولي الأحياء وبين غيره ، فان العهد بالنسبة الى الجميع حاصل في زمان حيوة الموصي وانما الاختلاف في زمان الاستخلاف والترتيب في الخلافة لا ينافي فعليتها .

وبالجملة فبعد ما اكرم الله - تعالى - خليله بالأمامة بعد النبوة والخلة اكرمه بان جعل الامامة في ذريته وهو معنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ثم اكرمه الله - تعالى - واستدل عليه بقوله عز وجل : ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة و كلاً جعلنا صالحين وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا ، فانه يدل على انه - تعالى - جعل الامامة فيمن جعله من الصالحين من ذرية ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ فالذي صدر من الله - تعالى - في ذرية ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ امران .

احدهما : ان جعل منهم من يصلح للأمامة ؛ اى جعلهم منزهين عما يمنع منها وشرفهم بالعلم والحكمة ليكونوا متعينين للامامة ؛ فان هذه الفضيلة توجب التقدم على من هو فاقد لهذا التشريف .

والاخر : انه - عز وجل - اكرم من اودع فيه هذا الصلوح بالامامة ولعل ، قوله - تعالى - : نافلة للدلالة على ان الامامة لا يختص بها اول الطبقات من ولد ابراهيم عليه السلام فان يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ ابن اسحق عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو نافلة لابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ ومع ذلك يقول : - عز وجل - ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة ، وهو صريح في ان يعقوب مع انه نافلة لابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ وهبناه له ، فالمعنى ان النافلة ايضاً مشمول للدعوة .

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : فلم في ذريته شروع في اثبات ان الامامة التى اكرم الله - تعالى - بها خليله وجعلها في ذريته الاصفياء اورثها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجعلها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعلي عَلَيْهِ السَّلَامُ وورثته الاصفياء .

فهنا مقاصد ثلثة .

الاول : ان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورثها من ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ .

الثاني : انه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جعلها لعلي عَلَيْهِ السَّلَامُ بعده .

الثالث : انها بعد على عَلَيْهِ السَّلَامُ جعلها الله - تعالى - لذريته والقرآن حامل

لجميع هذه .

اما الاول : فقوله - عز وجل - : ان اولى الناس بابراهيم الآية ، فقوله - تعالى -

للذين اتبعوه ابطال لامامة من لم يتبعه و لم يكن على ملته ؛ اى الدين الحنيف و قوله - تعالى : - وهذا النبي صلى الله عليه و آله تنصيص على انه هو الوارث و خليفته .

واما الثاني ، فتدل عليه آيات قوله - تعالى : - يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ، وقد قدمت اليه الاشارة .

واما الثالث : فقوله - عز وجل : - ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون ، فهو جواب لمقالة المجرمين يوم قيام الساعة ، وقد وصف الله - تعالى - المجيبين ، بانهم اوتوا العلم والايمن ومعناه ان الله - تعالى - جعلهم علماء مؤمنين من غير ان يكتبوه ، والالوجب ان يقول : وقال : العلماء المؤمنون فالتوصيف بالايمان والعلم غير التمييز بانه اوتوا العلم والايمان ، فهو كقوله : - عز من قائل - و من اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ، وقوله : - عز من قائل - و آتينا لقمن الحكمة وفصل الخطاب ، وقوله : - عز وجل - آتاني الكتاب و جعلني نبيا فهذه عبارة عما كانت موهوبة ربانية كما لا يخفى على من تتبع موارد استعمالها في كتاب الله - تعالى - وغيره من الاخبار .

وقال : علي بن ابراهيم هذه الآية مقدمة ومؤخرة ، وقال : الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم الى يوم البعث ، والظاهر ان قوله : - تعالى - الى يوم البعث متعلق بقوله : - عز وجل - اوتوا العلم والايمان فيفيد استمرار نصب الأمام عليه السلام الى يوم البعث فلعله كان مقدما فأخر لاماز عمه علي بن ابراهيم ، في التقديم والتاخير واخطاء في المقدم والمؤخر وهذا الذي استظهرنا مقتضى كلام الرضا عليه السلام والله - تعالى - اعلم وقوله عليه السلام : اذلانيّ تعليل لكون الامامة في ذرية علي عليه السلام الى يوم القيمة ، و التقريب ان الامامة لا بد منها في كل زمان والا كان تفريطا في الكتاب ولانبي بعد محمد صلى الله عليه وآله كي يحتمل تغيير وتبديل فامرنا راجع الى من جعل رسول الله صلى الله عليه وآله اماما ومرجعا فهو عليه السلام بعد ما اثبت بالآيات ان الامامة كالنبوة في رجوع امرها

الى الله - تعالى - بل هي اعلى منها واولى لا يدركها الناس بقولهم او ينالوها بآرائهم وان الله - عز وجل - عين لها فيكل زمان شخصاً الى يوم البعث ، قال : فمن اين يختار هؤلاء الجهال ، ثم شرع في بيان هذه المنزلة وانها ليس مجرد السلطنة والرياسة كما زعمها اهل الاجماع والبيعة ، بل انما هي خلافة عن الله - تعالى - فهو نفس الله - تعالى - و عينه وجنبه ووجهه المضيء ، فلا بد ان تكون له هذه الشؤون ، وكما لا يمكن معرفة الله حق معرفته فكذا الأمام عليه السلام فبعد ما نبّه على شئون الامامة واستحالة اطلاع الامة على من حواها الا بتعليم من الله - تعالى - وان الامامة ليس في غير آل الرسول صلى الله عليه وآله اراد ، ابطال ما صنعه اهل السقيفة من نسخ الوحي بالاجمال ، فقال عليه السلام ورغبوا عن اختيار الله - تعالى - الخ .

وملخصه ان القرآن ينادي بان ما اختاره الله - تعالى - لاسبيل لهم الى اختيار خلفه ، وانه - عز وجل - لم يفوض امراً الى اختيارهم حيث ، قال : وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون ، فكما ان امر الخلق راجع اليه - عز وجل - فكذا امر اختيار رجل لخلافته فما كان لهم الخيرة ، و قوله - عز وجل - : سبحان الله و - تعالى - يدل على ان اختيار الناس شيئاً مما يرجع الى الله - تعالى - شرك بالله فاهل الاجماع والبيعة في الحقيقة مشركون بالله ؛ يعني انهم بهذه المثابة ، بل الرد على الله - تعالى - مطلقاً في حد الشرك به بمعنى ان الشرك كما انه نقص في العبودية بالذات فكذا الارتداد بالرد عليه وعزل خليفته ونصب عدو الله الغاصب في مقامه ومنصبه فانه من قبيل اتخاذ العجل وعبادة الاوثان .

ثم استدلل على بطلان الأجماع بقوله عز وجل : وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً الآية ، فان امر الخلافة مما قضى الله ورسوله ، وهكذا الآية الاخرى المطابقة لها في المضمون ، ودلالة قوله - عز وجل - : ما لكم كيف تحكمون على بطلان الحكم والاختيار واضحة .

واما الايات الاخر فدلائلها بعد اثبات تعيين الخليفة من قبل الله - تعالى - كما

تقدم واضحة فبعدم دلالة الايات على عدم جواز الاختيار و انه ممنوع من الله - تعالى - .  
قال عليه السلام : فكيف لهم باختيار الامام عليه السلام ثم شرع في بيان مقاهات الامام عليه السلام و  
ان الناس لاسيبل لهم الى معرفته ، وان من يختاروه للسلطنة في هذا المقام بمعزل ، وبين  
ان علمه وتوفيقه من فضل الله عليه واستشهد بالايات .

منها قوله عز وجل : - افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع الاية فان معناها ان الذي  
يهدي الى الحق من غير ان يهديه غيره احق ان يكون مطاعاً ومتبوعاً ممن لا يهدي  
الا ان يهدي وان من يقول : بخلاف ذلك يقول : قولاً زوراً كما هو مقتضى السؤال  
ضرورة انه ليس الاستفهام كما صرح به - تعالى - بقوله : فما لكم كيف تحكمون  
فهذا انكار على من يتبع من يكتسب العلم من غيره ويعرض عن يعلم الأحكام بالوحي  
والألهام ، فهو رد على اهل البيعة والأجماع حيث انهم يحكمون بان الجاهل الذي لا  
يهتدي الى الحق الابان يهديه غيره احق بالخلافة والاتباع من الذي يهدي الى الحق  
بتأييد الله وتسديده ، وقد اعترف رمع : بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في  
الحججال .

ومنها قوله - عز وجل : - في طالوت ان الله اصطفيه الاية ، فان الاصطفاء بالعلم  
والجسم ليس بالاكسباب فالملك من الله - تعالى - وهو الامامة يؤتية من يشاء وليس  
هذا مما يرجع الى اختيار الناس .

ومنها قوله عز وجل : لنبيه وكان فضل الله عليك عظيماً ، وفي الاثمة ام يحسدون  
الناس على ما آتيهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم  
ملكاً عظيماً ، والفضل عبارة عن العلم والأيمان والنبوة والامامة ، وهو المراد بالكتاب  
والحكمة والملك العظيم ، فبال تأمل في هذه الايات يظهر ان الامامة كالنبوة موهبة  
ربانية والله - تعالى - يختار بها من يشاء وليس لاختيار الناس اليها سبيل .

وفي البحار عن مشارق الأنوار ، عن طارق بن شهاب ، عن امير المؤمنين عليه السلام  
انه قال : يا طارق الامام كلمة الله ، وحجة الله ، ووجه الله ، ونور الله ، وحجاب الله



و آية الله يختاره الله ، ويجعل فيه ما يشاء ويوجب له بذلك الطاعة والولاية على جميع خلقه ، فهو وليه في سماواته وارضه أخذ له بذلك العهد على جميع عباد ، فمن تقدم عليه كفر بالله من فوق عرشه ، فهو يفعل ما يشاء ، ويكتب على عضده ، وتمت كلمة ربك صدقا وعدلاً ، فهو الصدق والعدل فينصب له عمود من نور من الأرض الى السماء يرى فيه اعمال العباد ، ويلبس الهيبة وعلم الضمير ، ويطلع على الغيب ، ويرى ما بين المشرق والمغرب ، فلا يخفى عليه شيء من عالم الملك والملكوت ، ويعطي منطق الطير عند ولايته ، فهذا الذي يختاره الله لوصيه ويرتضيه لغيره ، ويؤيده بكلمته ، ويلقنه حكمته ، ويجعل قلبه مكان مشيئته ، وينادي له بالسلطنة ، ويدعنه له بالامرة ، ويحكم له بالطاعة ، وذلك لأن الامامة ميراث الأنبياء ، ومنزلة الاصفياء ، وخلافة الله وخلافة رسل الله ، فهي عصمته ، وولايته ، وهدايته ، فانه تمام الدين ورجح الموازين الامام دليل للقاصدين ، ومنار للمهتدين ، وسبيل للسالكين ، وشمس مشرقة في قلوب العارفين ، ولايته سبب النجاة ، وطاعته مفترضة في الحيوة وعدة بعد الممات ، وعزة المؤمنين ، وشناعة المذنبين ، ونجاة المحبين ، وفوز التابعين ، لأنها اس الاسلام ، وكمال الايمان ، ومعرفة الحدود والاحكام ، وسنن الحلال والحرام ، فهي مرتبة لا ينالها إلا من اختاره الله وقدمه وولاه وحكمته .

والولاية هي حفظ الثغور وتدبير الأمور وتعديل الايام والشهور ، الامام الماء على الظماء ، والدال على الهدى ، الامام المطهر من الذنوب المطلق على الغيوب الامام هو الشمس الطالعة على العباد بالانوار فلا تناله الايدي والابصار واليه الاشارة بقوله - تعالى - : فلكه العزة ورسوله للمؤمنين ، علي وعترته فالعزة للنبي والعتره لايفترقان في العزة الى آخر الدهر ، فهو رأس دائرة الايمان ، وقطب الوجود ، وسماء الجود ، وشرف الموجود ، وضوء شمس الشرف ، ونور قمره ، واصل العز والمجد ومبدئه ومعناه ومبناه .

والامام هو السراج الوهاج ، والسبيل والمنهاج ، والماء النجاج ، والبحر

العجاج ، والبدر المشرق والغدير والغدق ، والمنهج الواضح المسالك ، والدليل اذا عمت  
المهاالك ، والسحاب الهاطل ، والغيث الهامل ، والبدر الكامل ، والدليل الفاضل  
والسما الظليلة ، والنعمة الجليلة والبحر الذي لا ينزف ، والشرف الذي لا يوصف  
والعين الغزيرة والروضة المطيرة ، والزهر الازرع ، والبدر المبهج ، والنير اللائح  
والطبيب الفاتح ، والعمل الصالح ، والمتجر الراح ، والمنهج الواضح ، والطبيب الرفيق  
والاب الشفيق مفزع العباد في الدواهي ، والحاكم والأمر والنهي مهيمن الله على  
الخالق ، وامين الحقائق حجة الله على عباده ، ومحجته في أرضه وبلاده مطهر من  
الذنوب مبرء من العيوب ، مطلع على الغيوب ظاهر امر لا يملك ، وباطنه غيب لا  
يدرك ، واحد دهره ، وخليفة الله في امره ونهيه لا يوجد له مثيل ، ولا يقوم له بديل  
فمن ذابنا لمعرفتنا ، أو يعرف درجتنا ، أو يشهد كرامتنا ، أو يدرك منزلتنا حارت  
الالباب والعقول ، وتاهت الافهام فيما أقول : تصاغت العظمة ، و تقاصرت العلماء  
وكلت الشعراء ، وخرست البلغاء ، ولكنت الخطباء ، وعجزت الفصحاء ، وتواضعت  
الارض والسما ، جل مقام آل محمد عن وصف الواصفين ، ونعت الناعتين ، وان يقاس  
بهم احد من العالمين .

كيف وهم الكلمة العليا ، والتسمية البيضاء ، والوحدانية الكبرى اعرض عنها  
من ادبر وتولى ، وحجاب الله الأعظم الأعلى فاين الاختيار من هذا فمن ذا عرف او  
وصف من وصف ، ظنوا أن ذلك في غير آل محمد كذبوا وزلت أقدامهم اتخذوا العجل  
رباً كل ذلك بغضة لبيت الصفوة ، ودار العصمة ، وحسد لمعدن الرسالة والحكمة  
وزين لهم الشيطان اعمالهم فتباً لهم وسحقاً كيف اختاروا اماما جاهلاً عابداً للأصنام  
جباناً يوم الزحام .

والامام يجب ان يكون عالماً لا يجهل ، وشجاعاً لا يتكل لا يعلموا عليه حسب  
ولا يدانيه نسب ، فهو في الذروة من قريش والشرف من هاشم و البقية من ابراهيم  
والنهي عن التبع الكريم والنفس من الرسول والرضى عن الله ، والقول عن الله

فهو شرف الاشراف ، والفرع من عبد مناف ، عالم بالسياسة ، قائم بالرياسة مفترض طاعته الى يوم الساعة اودع الله قلبه سرّه واطلق به لسانه ، فهو معصوم موفق ليس بجبان ولا جاهل فتركوه يا طارق واتبعوا اهوائهم ، ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله .

والامام يا طارق بشر ملكي وجسد سماوي و سر الهي وروح قدسي ومقام علي ونور جلّي وسر خفيّ فهو ملكي الذات الهي الصفات زائد الحسنات ، عالم بالمغيبات خصاً من رب العالمين ، ونصاً من الصادق الامين ، وهذا كله لآل محمد ﷺ لا يشاركهم فيه مشارك ، لانهم معدن التنزيل ، ومعنى التأويل ، وخاصة رب العالمين ، ومهبط الامين جبرئيل ، صفوة الله وسره وكلمته وشجرة النبوة ومعدن الصفوة عين المقالة ومنتهى الدلالة ، ومحكم الرسالة ، ونور الجلالة ، جنب الله ووديعته وموضع كلمة الله ومفتاح حكمته ، ومصابيح رحمة الله ، وينابيع نعمته السبيل الى الله ، والسلسبيل والقسطاس المستقيم والمنهاج القويم ، والذكر الحكيم والوجه الكريم ، والنور القديم ، أهل التشريف والتقويم ، والتقديم والتعظيم والتفضيل خلفاء النبي الكريم وابناء الرؤف الرحيم ، وامناء العليّ العظيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم السنام الأعظم ، والطريق الأقوم من عرفهم واخذ منهم فهو منهم ، واليه الاشارة بقوله : ومن تبعني فانه منّي خلقهم الله من نور عظمته ، ولآهم امر مملكته فهم سر الله المخزون واوليائه المقرّبون ، وامره بين الكف والنون الى الله يدعون ، وعنه يقولون : وبأمره يعملون علم الانبياء في علمهم ، وسرّ الاوصياء في سرهم ، وعزالولياء في عزهم كالقطرة في البحر والذرة في القفر ، والسموات والارض عند الامام كيده من راحته يعرف ظاهرها من باطنها ، ويعلم برها من فاجرها ورطبها ويابسها ، لان الله علم نبيه علم ما كان وما يكون ، وورث ذلك السرّ المصون الاوصياء المنتجبون ، ومن انكر ذلك فهو شقي ملعون يلعنه الله ويلعنه اللاعنون ، وكيف يفرض على عباده من يحجب عنه ملكوت السموات والارض ، وان الكلمة من آل محمد ﷺ تنصرف إلى سبعين وجهاً .

وكلما في الذكر الحكيم والكتاب و الكلام القديم من آية تذكر فيها العين والوجه واليد والجنب فالمراد منه الولي لانه جنب الله و وجه الله ، يعنى حق الله و علم الله و عين الله و يد الله ، فهم الجنب العلمى والوجه الوضى والمنهل الروى والصراط السوي ، و الوسيلة إلى الله الموصلة الى عفوه و رضاه ، فهم سر الواحدقلا يقاس بهم من الخلق احد ، فهم خاصة الله و خالصته ، و سرّ الأديان وكلمته ، و باب الايمان وكعبته ، و حجة الله و محجته ، و علم الهدى ورايته ، و فضل الله و رحمته و عين اليقين و حقيقته ، و صراط الحق و عصمته ، و مبدء الوجود و غايته و قدرة الرب و مشيئته ، و أم الكتاب و خاتمته ، و فصل الخطاب و دلالته ، و خزنة الوحي و حفظته ، و انه الذكر و تراجمته ، و معدن التنزيل و نهايته ، فهم الكوكب العلوية و الأنوار العلوية المشرقة من شمس العصمة الفاطمية في سماء العظمة المحمدية و الأغصان النبوية النابتة في الدوحة الأحمدية ، و الاسرار الالهية المودعة في الهياكل البشرية و الذرية الزكية ، و العترة الهاشمية الهادية المهديّة ، اولئك هم خير البرية فهم الائمة الطاهرون ، و العترة المعصومون ، و الذرية الأكرمون ، و الخلفاء الراشدون و الكبراء الصديقون ، و الأوصياء المنتجبون ، و الاسباط المرضيون ، و الهداة المهديون ، و الغر الميامين من آل طه و يس ، و حجج الله على الأولين و الآخرين و اسمهم مكتوب على الاحجار و على الأوراق و الأشجار ، و على أجنحة الأطيّار و على ابواب الجنة و النار ، و على العرش و الأفلاك ، و على حجب الجلال و سرادقات العزّ و الجمال .

و باسمهم تسبيح الاطيّار ، و تستغفر لشييعتهم الحيّتان في لجج البحار ، و ان الله لم يخلق احداً إلا و أخذ عليه الاقرار بالوحدانية و الولاية للذرية الزكية ، و البرائة من أعدائه ، و انّ العرش لم يستقر حتى كتب عليه بالنور لا اله إلا الله محمد رسول الله على وليّ الله هذه جملة القول في بيان حقيقة الامام على الوجه العام .

و اما انطبق هذا العنوان عليه و على عقبه عليه السلام ، فظهر اجمالاً مما بيّنه الرضا

عليه السلام و ان الآيات ناطقة به .

وامّا التفصيل وبيان دلالة الكتب السماوية والاخبار النبوية وغيرها والمعجزات الباهرات فلا يسعه هذا الكتاب بل تحتاج الى كتاب مبسوط .

والمهم بيان انطباق الايات على امامة الحسين عليه السلام و ذريته عليه السلام ، و بيان ان شهادته عليه السلام عند الله امر عظيم تعلقت عنايته - تعالى - وتقدس بها و انزل فيها الآيات و اخبر بها الانبياء عليه السلام .

فمنها قوله: عز من قائل - ووصينا الانسان بوالديه حسناً حملته امه كرها ووضعته كرها وحمله وفضاله ثلثون شهراً حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال : رب اوزني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ و على والديّ و ان أعمل صالحاً ترضيه و أصلح لي في ذريتي الآية .

فهذه الآية الشريفة لا تنطبق الا على الحسين عليه السلام فانّ الوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين فمدّة الحمل ستّة أشهر ولم يتفق إلّا له عليه السلام و لعيسى عليه السلام ولا ذرية لعيسى عليه السلام ولا والد فهو المعنى بالآية الشريفة ، ضرورة ان الانسان مطلقاً ليس على هذه الصفات بل الغالب انّ كلا من الحمل والفصل على الرضاء لا على الكره بل غاية آمال النساء الحمل والوضع .

و أما ما في فس. و وصينا الانسان بوالديه إحساناً ، قال : الاحسان رسول الله قوله : بوالديه انما عني الحسن والحسين عليهما السلام ثم عطف على الحسين عليه السلام فقال : حملته امه كرها ووضعته كرها ، و ذلك انّ الله أخبر رسول الله ﷺ و بشره بالحسين عليه السلام قبل حملهِ ، و انّ الامامة تكون في ولده الي يوم القيمة ، ثم أخبره بما يصيبه من القتل والمصيبة في نفسه وولده ثم عوّضه بأن جعل الامامة في عقبه واعلمه انه يقتل ثم يردّه إلى الدنيا وينصره حتى يقتل أعدائه ويملكه الأرض ، وهو قوله : - تعالى - و نريد ان نمّن على الذين استضعفوا في الارض الآية ، وهو قوله - تعالى - ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر انّ الارض يرثها عبادي الصالحون فبشر الله نبيّه ان اهل بيتك يملكون الارض و يرجعون إليها و يقتلون أعدائهم فأخبر رسول الله ﷺ بخبر

الحسين عليه السلام وقتله فحملته امه كرها ، قال : ابو عبد الله عليه السلام فهل رأيتم أحداً يبشر بولد ذكور فتحمله كرهاً ؛ أى أنها اغتمت وكرهت لما اخبرت بقتله ، ووضعت كرهاً من ذلك وكان بين الحسن والحسين طهر واحد وكان الحسين عليه السلام في بطن امه ستة أشهر وفصاله أربعة وعشرون شهراً ، وهو قول الله - عز وجل - وحمله وفصاله ثلثون شهراً ، ففساده غني عن البيان وقد تكلف خالي العلامة . قدس . في توجيهها بما لا يخفى وهنه ، ثم قال : ولا يبعد ان يكون مصحفاً و يكون في الاصل الانسان رسول الله عليه السلام ويكون في قرائتهم بولديه بدون الالف و كيف كان ، فقوله : - تعالى - حملته امه - الخ - لا ترتبط بما قبله .

فبعد تبين ان الآية الشريفة نزلت في الحسين عليه السلام لا يبقى مجال للموسوسة فيما بيننا فمع ان الآية الشريفة ظاهرة الانطباق عليه سلام الله عليه ورد التفسير كذلك عن الائمة عليهم السلام .

عن أبي سعيد ، عن ابن عيسى ، عن الوشا ، عن أحمد بن عائذ ، عن سالم ابن مكرم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما حملت فاطمة عليها السلام بالحسين عليه السلام جاء جبرئيل إلى رسول الله ﷺ فقال : ان فاطمة عليها السلام ستلد ولداً تقتله امك من بعدك فلما حملت فاطمة عليها السلام بالحسين كرهت ، وحين وضعته كرهت وضعه ، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام هل رأيتم في الدنيا امناً تلد غلاماً فتكرهه ولكنها كرهته لانها علمت انه سيقتل ، قال : وفيه نزلت هذه الآية ووصينا الانسان بوالديه حسناً حملته امه كرهاً و وضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلثون شهراً بيان قوله عليه السلام : فلما حملت - الخ - تفريع على قوله عليه السلام : جاء جبرئيل - الخ - والحاصل ان مقتضى اخبار جبرئيل بقتل من تلده كراهة الحمل والوضع معا فانها حين اطلعت على ذلك الحمل كرهت حملها و وضعها ، والمقصود تطبيق الآية الشريفة على الحمل .

فحاصل المعنى إن اخبار جبرئيل بقتل المولود صار سبباً لتحقيق العنوان وقوله : عليه السلام : هل رأيتم - الخ - استدلال على أن المراد بالانسان في الآية الكريمة الحسين عليه السلام خاصة ، فبعد ان تبين ان فاطمة عليها السلام كرهت حمل الحسين عليه السلام ووضعه ، قال : ان

هذه خاصية هذا الحمل فانه لم ير أحداً ما تكره حمل غلام ، أو وضعه وقد خفي ما بيننا على خالي العلامة اعلى الله في الفردوس مقامه .

قال : في البحار قوله : لما حملت لعل المعنى قرب حملها أو المراد بقوله : جاء جبرئيل مجيئه قبل ذلك ، أو بقوله : حملت ثانياً شعرت به ، ولعله على هذا التأويل الباء في قوله : بوالديه للسببية وحسناً مفعول وصينا : وفي بعض القرائات حسناً بالتحريك فهو صفة المصدر محذوف ؛ أي أوصاء حسناً ، فعلى هذا يحتمل أن يكون المراد ، بقوله وصينا جعلناه وصيا انتهى .

وبما حققنا ظهر أنه لا حاجة إلى هذه التكلفات المطبئية على توهم التكرار .  
واما ما في بعض القرائات فهو المروي عن علي عليه السلام حسناً بفتح الحاء والسين وعلى هذا ، فالظاهر انه تصريح باسم الانسان الذي وصاه الله تعالى بوالديه وهما رسول الله عليه السلام وأمير المؤمنين عليه السلام فإنّ الحسين تصغير الحسن فالمعنى أن الدين القائم بالمنذر والهادي عليه السلام في زمانهما بعد ما صار معرضاً للضياح وانهدمت أركانه باستيلاء الجبابرة وصى الله تعالى هذا الامام باقامته ببذل نفسه وأهل بيته ، فانه لو بقيت المهادنة واستمرت المداخنة لم يبق من الدين عين ولا اثر على ما سيظهر - إن شاء الله تعالى - فقوله عز من قائل : حملته - النخ - نعت مخصص فان الحسن اثنان فعينه ، بقوله : حملته امه - النخ - فانّ هذا الوصف انما هو للحسن الصغير لالكبير منهما .

والحاصل أن المراد بوصينا الانسان - النخ - يعني أن الانسان الذي وصيناه بوالديه هو حسن موصوف بهذه الصفات ومتميز بهذه العلامات من كون كل من حمل أمه له ووضعها اياه كرهاً وكون الحمل والفصال ثلثون شهراً ؛ أي كون حملته ستة أشهر ، فان هذا الفصال لانظر اليه ، وانما المميز زمان الحمل ، لكن في عدم التصريح به وإفادته بالملازمة اسرار لا يحيط بها سوى الله - تعالى - ، والاخبار ناطقة بحكمة واضحة مشتركة بين هذه الآية ، وبين ساير الآيات الدالة على مقاماتهم وخذلان اعدائهم ، وهي الصون عن التحريف حيث انهم لا يطلعون على ما اشتملت عليه مما

ينافي أغراضهم كما بيناه في رسالتنا في تفسيراية النور فخص الله - تعالى - نبيه والائمة عليه السلام بفهم الآيات والاحاطة بأسرارها فلا يستطيع أحد استقلالاً في معرفة معانيها كما بيناه تفصيلاً في كتاب محجة العلماء .

مل: محمد بن جعفر الرزاز ، عن ابن أبي الخطاب ، عن محمد بن عمر بن سعيد ، عن رجل من اصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام أن جبرئيل نزل على محمد عليه السلام فقال : يا محمد عليه السلام إن الله يقرء عليك السلام ، ويبشرك بمولود يولد من فاطمة عليها السلام تقتله أمتك من بعدك ، فقال : يا جبرئيل وعلى ربّي السلام لا حاجة في مولود تقتله أمتي من بعدي ، فخرج جبرئيل إلى السماء ، ثم هبط فقال : له يا محمد عليه السلام إن ربك يقرئك السلام ، ويبشرك انه جاعل في ذريته الامامة والولاية والوصية ، فقال : قد رضيت ، ثم ارسل إلى فاطمة عليها السلام ان الله يبشرك بمولود يولد منك تقتله أمتي من بعدي ، فارسلت اليه ان لا حاجة لي في مولود يولد مني تقتله أمتك من بعدك ، فارسل اليها إن الله جاعل في ذريته الامامة والولاية والوصية ، فارسلت اليه إني قد رضيت فحملته كرها ووضعتة كرها وحمله وفضاله ثلاثون شهراً حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال : رب أوزعني ان أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وان أعمل صالحاً ترضيه واصلح لي في ذريتي ، فلو انه قال : أصلح لي ذريتي لكنت ذريته كلهم أئمة ، ولم يرضع الحسين من فاطمة عليها السلام ولا من اثنى ، ولكنه كان يؤتي النبي عليه السلام فيضع ابهامه في فيه فيمص منها ما يكفيه اليومين والثلاثة ، فنبت لحم الحسين عليه السلام من لحم رسول الله عليه السلام ودمه من دمه ، ولم يولد مولود لسته أشهر إلا عيسى بن مريم عليه السلام والحسين بن علي .

مل: أبي عن سعد ، عن محمد بن حماد ، عن أخيه أحمد ، عن محمد بن عبدالله ، عن أبيه قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : أتى جبرئيل رسول الله عليه السلام ، فقال : السلام عليك يا محمد ، الا أبشرك بغلام تقتله أمتك من بعدك ، فقال : لا حاجة لي فيه ، قال : فقال : أن ربك جاعل الوصية في عقبه فقال نعم : أذن فأنزل الله تبارك - وتعالى - عند ذلك هذه الآية فيه ، حملته أمه كرها ووضعتة كرها ما وضع الامام جبرئيل إياها بقلبه



فحملته كرها بانه مقتول ، ووضعت كرهاً لأنّه مقتول ، ويظهر من هذه الروايات وجه آخر في معنى الآية الشريفة ، وهو تخصيص الحسين عليه السلام بالوصية باعتبار جعلها فيه وفي ذريته عوضاً عن شهادته فهو القائم بها بشخصه وبخلفائه من ذريته إلى يوم البعث ، لا على أن يكون وصينا بمعنى جعلناه وصياً كما احتمله خالي العلامة أعلى الله في الفردوس مقامه بالوصية بوالديه وحفظها فيما بعثنا لأجله ، ولازمه جعل الوصاية فيه ، وفي خلفائه إلى يوم البعث ، فان الرضا عليه السلام أرشدنا إلى الآيات الدالة على أن الدين لا بد له من حافظ يهدي إليه إلى يوم البعث منصوب من الله - تعالى - فهذه الآية الشريفة على هذا في مقام تعيين من اختاره الله - تعالى - لذلك ، فان معناها إنا جعلنا أمر الدين وحفظه بعهدة هذا الانسان ، قال - عز من قائل : - إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ، بنصب مأمون معصوم من الخطاء : كما ان نفس الانزال بلسان رسول كريم معصوم .

اكمال الدين : قال : أبو عبدالله عليه السلام لما ان علفت فاطمة عليها السلام بالحسين عليه السلام قال : لها رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله - عز وجل - وهب لك غلاما اسمه الحسين عليه السلام يقتله أمتي ، قالت : لا حاجة لي فيه ، قال : وعدني أن يجعل الامامة من بعده في ولده فقالت : رضيت .

علل الشرائع : باسناده ، عن عبد الرحمن بن المثنى الهاشمي ، قال : قلت : لأبي عبدالله عليه السلام جعلت فداك من أين جاء لولد الحسين عليه السلام الفضل على ولد الحسن عليه السلام وهما يجريان في شرع واحد ، فقال لاريكم تأخذون به أن جبرئيل نزل على محمد صلى الله عليه وآله وما ولد الحسين عليه السلام بعد فقال : له يولد لك غلام تقتله أمتك من بعدك ، فقال : يا جبرئيل لا حاجة لي فيه فخاطبه ثلثا ، ثم دعا عليا عليه السلام فقال : له أن جبرئيل يخبرني عن الله - عز وجل - أنه يولد لك غلام تقتله أمتي من بعدي ، فقال : لا حاجة لي فيه يا رسول الله صلى الله عليه وآله فخاطب علياً ثلثا ، ثم قال : أنه يكون فيه وفي ولده الامامة والوراثة والخزانة ، فارسل إلى فاطمة عليها السلام إن الله يبشرك بغلام

يقتله أمتي من بعدي ، فقالت : فاطمة ليس لي حاجة فيه يا أبة فخطبها ثلثا ، ثم ارسل اليها لابد أن يكون فيه الامامة والوراثة والخزانة ، فقالت : رضيت عن الله - عز وجل - فعلقت فحملت بالحسين عليه السلام فحملته ستة أشهر ، ثم وضعته ، ولم يعيش قط مولود لسة أشهر غير الحسين عليه السلام ابن علي عليه السلام وعيسى بن مريم عليهما السلام فكفلته أم سلمة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يأتيه في كل يوم فيضع لسانه في فم الحسين عليه السلام فيمصه فظهرت معاني فقرات الآية الشريفة إلى قوله - تعالى - : ثلاثون شهراً .

والحاصل على ما يظهر من الاخبار والعلم عندالله - تبارك وتعالى - أن امر الولاية والوصاية من قبل الله - تعالى - صار رجوعاً إلى الحسين عليه السلام ، أما أن المراد بالإنسان هو فلما اشار اليه الصادق عليه السلام من اختصاصه بالعلامات المذكورة فيها كالكره في الحمل والوضع وكون مجموع الحمل والفصال ثلثين شهرا ، وقد عرفت أن حسناً بفتححتين في قراءة أمير المؤمنين عليه السلام وغيره فهو تصريح باسمه المبارك مع تعظيم له بترك التصغير .

وقوله - عز من قائل - : وبلغ اربعين سنة ايضاً علامة اخرى معيّنة ، فإن عمره الشريف بعد اخيه كان نيف و اربعين سنة فكان مقامه مع جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله سبع سنين الا ما كان بينه وبين اخيه من الحمل ، وكان مع ابيه ثلثين سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله و مع اخيه بعد وفاة ابيه عشرين سنين ، و بقي بعد وفاة اخيه الحسن الى مقتله عشرين سنين ، او احدى عشرين سنة .

واما ان المراد بالوالدين رسول الله صلى الله عليه وآله و أمير المؤمنين عليهما السلام فهو الذي يظهر من الاخبار على ما افاده خالي العلامة في البحار .

واما ان التوصية بهما عبارة عن ارجاع امر الدين اليه فلا نّ ما حدثاه هو الدين و العلم ولم يدرك زمان جدّه الا في زمان صغره فيمصّه حتى يروى فأنبت الله - عز- وجل - لحمه من لحم رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يرضع من فاطمة ولا من غيرها لبناقط ، فلما انزل الله - تعالى - فيه ، و حمله وفصاله ثلثون شهراً حتى اذا بلغ اشدّه وبلغ اربعين سنة ، قال : رب اوزعني ان اشكر نعمتك التي انعمت عليّ و على والديّ و ان اعمل

صالحاً ترضيه واصلح لي في ذريتي فلو قال : اصلح لي ذريتي كانوا كلهم ائمة ، ولكن خص هكذا .

وفي الكافي: ولم يولد لستة اشهر الاعيسى بن مريم عليه السلام والحسين بن علي عليه السلام وفيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال : كان بين الحسن عليه السلام والحسين عليه السلام طهرأ ، و كان بينهما في الميلاد ستة اشهر وعشرا ، قال : دلت الآية على ان أقل مدة الحمل ستة اشهر لانه لما كان مجموع مدة الحمل والرضاع ثلثون شهراً ، وقال : والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ، فاذا سقطت الحولين الكاملين ، وهي اربعة وعشرون شهراً من الثلثين بقي أقل مدة الحمل ستة اشهر .

و روي عن عمر ان امرئة رفعت اليه وكانت قد ولدت لستة اشهر ، فامر برجمها فقال : علي عليه السلام لارجم عليها ، وذكر الطريق الذي ذكرناه الى ان قال : وقال : جالينوس اني كنت أتفحص عن مقادير ازمة الحمل ، فرايت امرئة في المائة والاربع و الثمانين ليلة .

وزعم ابو علي سينائه شاهد ذلك ، فقد صار أقل مدة الحمل بحسب نص القرآن و بحسب التجارب الطبية شيئاً واحداً وهو ستة اشهر .

وفي الأرشاد ايضا ما جرى بين عمر و امير المؤمنين عليه السلام وقوله - عز من قائل - : انه بعد بلوغه اشدّه و اربعين سنة قال : رب اوزعني الآية ، دليل على امامته بعد الأربعين ، و اما الاتصال فلاتنا في زيادة نيّف عليه ، و هذه النعمة هي الخلافة التي انعم الله - تعالى - بها على جدّه و ابيه قبله ، ثم انعم بها عليه فوفقه لعمل يرضيه الرب في نصره الدين و احيائه ، فالظاهر ان الصالح عبارة عن بدل ما كان يملكه من النفس و الاهل و العيال .

و قوله - تعالى - : و اصلح لي في ذريتي طلب العصمة في الذرية و الخلافة ، قال - عز من قائل - : و وهبنا له اسحق و يعقوب نافلة و كلاً جعلنا صالحين ، و جعلناهم ائمة يهدون بامرنا ، و قد ارشدنا الرضا عليه السلام ، الى دلالة الآية الشريفة على ان الامامة في ذرية ابراهيم عليه السلام فالصلاح عبارة عن العصمة في المقام ، فالاستفاد من الآية

الشريفة امور .

منها : ان الله تبارك و - تعالى - نصب هذا الامام للإمامة و جعلها بعده في

ذريته .

و منها : شهادته كانت تقديرأ كامامته و امامته ذريته .

و منها : ان اختيار ابويه شهادته و رضاهما بذلك ، من جهة ان الوصاية في ذريته وفي التعبير عن نصبه للأمامة و جعله مع من في ذريته خلفاء في الارض ، و حججا على البرية بالتوصية بالوالدين ، سر دقيق و هو ان الخلافة على سبيل الوراثه عن النبي و الوصي ، لا على الاستقلال بمقتضى كون التوصية ، من الله تبارك و - تعالى - و بمقتضى كون الموصى به ما ارسل به خاتم النبيين ﷺ و قام به امير المؤمنين ، و جعله بهذين الاعتبارين عنواناً للتوصية صار خليفة لكل منهما ، فالأساس هو الخلافة من الله - تعالى - لكن الخلافة عن الوالدين و الوراثه سابقة تحققاً مع ان الجميع جهة واحدة تحقيقاً .

و حيث ان الانذار ؛ اى الرسالة اختص به رسول الله ﷺ و الهداية جهة عامة انفردت عنه ، و قام بامير المؤمنين ﷺ في اول الامر حتى ان الهادي صار عبارة عنه كما رأيت في الاخبار المتواترة من الطرفين ، فالخليفة بعد هما خليفة عن شخصين باعتبار هاتين الجهتين ، فالحسن ﷺ من الهداة و ليس له عنوان ثالث ، و حيث ان الملحوظ هو العنوان صار الحسين ﷺ خليفة عن والديه ﷺ .

واما اخوه ﷺ فهو ايضا كذلك بل وهكذا الحال في جميع الائمة ﷺ الذين من ولده ، فالتوصية بالوالدين يرثها كل من الائمة ﷺ .

و من الايات قوله - عز من قائل - : و فديناه بذبح عظيم ، فان الكبش الذي كان فداء لاسماعيل ﷺ ليس فيه ما يوجب تعظيم الله تبارك و - تعالى - اياه فالباء سببية لا للتفدية ، فالمعنى ان هذا الفداء و دفع هذا البلاء عن اسمعيل ﷺ سببه ذبح عظيم ، و هو ذبح الحسين ﷺ لانه من ذرية اسمعيل ﷺ و لو كان ذبحه واقعاً لم يتحقق ذبح من هو من اولاده ، و كانت الحكمة تقتضيه لوقوع ذبح عظيم لا شتماله

على حكم و مصالح لا يحيط بها الا الله - تعالى - ، ولم يكن اسمعيل عليه السلام مع ماله من الكرامة و المنزلة بهذه المثابة ففداه الله - تعالى - لهذه الجهة .

لى : ابن عبدوس ابن قتيبة عن الفضل ، قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : لما امر الله - عزوجل - ابراهيم عليه السلام ان يذبح مكان ابنه اسمعيل الكبش الذي انزله الله اليه ، تمنى ابراهيم ان يكون قد ذبح ابنه اسمعيل بيده ، و انه لم يومر بذبح الكبش مكانه ، ليرجع الى قلبه ما يرجع الى قلب الوالد الذي يذبح اعز ولده عليه بيده ، فيستحق بذلك ارفع درجات اهل الثواب على المصائب ، فواحي الله - عزوجل - اليه يا ابراهيم من احب خلقي اليك ، فقال : يارب ما خلقت خلقاً هو احب الي من حبيبك محمد صلى الله عليه و آله فواحي الله - تعالى - اليه ، افهواحب اليك ام نفسك ، قال : بل هو احب الي من نفسي ، قال : - تعالى - فولده احب اليك ام ولدك ، قال : عليه السلام بل ولده قال - تعالى - فذبح ولده ظلماً على ايدي اعدائه اوجع لقلبك ، أو ذبح و لدك بيدك في طاعتي ، قال عليه السلام : يارب بل ذبحه على ايدي اعدائه أوجع لقلبي ، قال - تعالى - : يا ابراهيم فان طائفة تزعم انها من امة محمد صلى الله عليه و آله ستقتل الحسين عليه السلام ابنه من بعده ظلماً و عدواناً ، كما يذبح الكبش و يستوجبون بذلك سخطى فجزع ابراهيم لذلك و توجع قلبه ، و اقبل يبكي فواحي الله - عزوجل - يا ابراهيم قد فديت جزعك على ابنك اسمعيل لو ذبحته بيدك بجزعك على الحسين عليه السلام و قتله ، و اوجبت لك ارفع درجات هذا الثواب على المصائب و ذلك قول الله - تعالى - : و فديناه بذبح عظيم ، قال : خالي العلامة - قده - في البحار ، قد اورد على هذا الخبر اعضاء ، و هو أنه أن كان المراد بالذبح العظيم مثل الحسين عليه السلام لا يكون ألمفدى عنه أجل رتبة من المفدى به فان أئمتنا أشرف من أولى العزم فكيف من غيرهم ، مع أن الظاهر من استعمال لفظ الفداء التعويض عن الشيء بما هو دونه في الخطر و الشرف .

واجيب بان الحسين عليه السلام لما كان من اولاد اسمعيل عليه السلام فلو كان ذبح اسمعيل لم يوجد نبينا ولا ساير الائمة و ساير الانبياء من ولد اسمعيل ، و اذا عوض من ذبح اسمعيل واحد من اسباطه و اولاده وهو الحسين عليه السلام فكأنه عوض عن ذبح الكل و

عدم وجودهم بالكلية بذبح واحد من الاجزاء بخصوصه ، ولا شك ان مرتبة كل السلسلة اعظم واجل من مرتبة الجزء بخصوصه .

اقول : ليس في الخبر انه فدى اسمعيل الحسين عليه السلام بل فيه فدى جزع ابراهيم عليه السلام على اسمعيل بجزعه على الحسين عليه السلام و ظاهر ان الفداء على هذا ليس على معناه . بل المراد التعويض و لما كان اسفه على ما فات منه من ثواب الجزع على ابنه عوضه الله - تعالى - بما هو اجل و ارفع و اشرف و اكثر ثواباً و هو الجزع على الحسين عليه السلام

والحاصل ان شهادة الحسين عليه السلام كان امراً مقررأ ولم يكن لرفع قتل اسمعيل حتى يرد الاشكال و على ما ذكرناه فالاية تحتمل وجهين :

الاول : ان يقدر مضاف ؛ اى فديناه بجزع مذبوح عظيم الشأن .

و الثاني : ان يكون الباء سببية ؛ أى فديناه بسبب مذبوح عظيم بان جزع عليه ، و على التقديرين لابد من تقدير مضاف و تجوز في الاسناد في قوله : فديناه والله - تعالى - يعلم انتهى .

اما الاعضال فقد عرفت جوابه و محصله ان فداء اسمعيل هو الكبش كما هو المعلوم من الاخبار والذبح ليس قابلاً لان يكون فداء عن اسمعيل ، مع انه مرجع الضمير بل الفداء عن الذبح غلط لا معنى له ، و ارادة المذبوح من الذبح غلط أيضاً كالمضروب من الضرب ، و المعلوم من العلم والمصحح لارادة المصنوع من الصنع والمخلوق من الخلق انما هو الاتحاد فلم يستعمل اللفظ الا في معناه فان الابداد والوجود والايجاب والوجوب والاخبار والخبر انما يتعدان بالاعتبار ، فالكلام بالنسبة الى الواقع خبر ، و بالنسبة الى المتكلم اخبار ، والحكم بالنسبة الى الواقعة وجوب ، و بالنسبة الى الحاكم ايجاب ، و الكون بالنسبة الى الماهية وجود ، و بالنسبة الى الخالق ايجاد فما شاع من التجوز بالمصدر عن اسم المفعول غلط على ما حققناه في كتاب الاتقان وغيره .

وأما الجواب فلو تم كان بياناً لحكمة اختيار ذبح الحسين عليه السلام على ذبح اسماعيل .

وأما الفداء فلا فإن الفداء يتقوم بكون المفدي ملحوظاً في ذاته ، وليس ترجيح شاة على أخرى من الفداء ، كما إذا اختار الذابح شاة سمينة صحيحة على شاة معيبة ضعيفة ، فما لم يكن المفدي اعز و اكرم على الذابح لم يتحقق الفداء ، وهذا تطويل لا طائل تحته ، مع انه يكفي توقف وجود خاتم النبيين عليه السلام على ذلك ولا حاجة الي اعتبار الكل والجزء ، واما ما اجاب خالي - قده - ففيه ان عدم اشتمال الرواية على ذلك صريحاً ممّا لا يخفى على احد ، ولكن فيه ما يتفرع على ذلك لان فداء الجزع عن الجزع في نفسه من الاغلاط ، و انما المصحح له كون الشخص فداءً عن شخص كي ينزل الشخص منزلة الشخص فيسند الفداء اليه مجازاً فهذا منشاء الأشكال لا التصريح بانه فدى اسمعيل بالحسين عليه السلام و ارادة التعويض من الفداء غلط و تقدير المضاف ليس جائزاً في كل موضع ، و ارادة المذبوح من الذبح غلط آخر ، ولا معنى للتعجوز في الاسناد على هذا التقدير ايضاً .

والحاصل انه لا يمكن تفسير الآية الشريفة بما في الرواية فان مرجع الضمير هو اسمعيل قطعاً فلا يمكن ان يكون الجزع مفدياً ، فما هو صريح الرواية انما هو عدم الحرمان من الأجر ، بل الفوز بثواب عظيم اجل بمراتب مما تمناه الخليل عليه السلام من غير تعرض لتعيين المفدي و المفدى به في الآية ، ف قوله عليه السلام : و ذلك قول الله : - عز وجل - اشارة الى ما يستفاد مما ذكره عليه السلام من التفضيل في تفضيل خاتم النبيين عليه السلام و ولده على ابراهيم عليه السلام و ولده ، و تفضيل ذبح الحسين عليه السلام على ذبح ولده ، و ارادة هذا المعنى من الآية الشريفة لا يمكن ، إلا بجعل الباء سببية فان المعنى فديناه الاسماعيل بالكبش بسبب هذا الذبح العظيم ، وحيث ان الجزع قام مقام جزع آخر في هذا المقام صح اسناد الفداء اليه تنزيلاً له منزلة الشخص فكان الجزع على الحسين عليه السلام كبش دفع به الجزع على ابراهيم عليه السلام فهو من قبيل ايطخوالي جبّة و قميصاً و جزاء سيئة سيئة مثلها ، و الا فمجرد جزع بجزع آخر لا يصح اطلاق

الفداء ولا معنى للتجوّز في الاسناد لو لم يكن متفرعاً على الفداء .  
فحيث إنّ الأصل والاساس للجزعين هو الفداء ، صحّ اسناده الى الفرع كما  
في رعيّنا الغيث و سال الوادي وجرى الميزاب .  
والحاصل انه لو لم يكن بين الذبحين ارتباط وعلاقة كما زعمه خالي العلامة ،  
لم يصحّ هذا التجوّز ، لكن حيث إنّ الأصل والاساس لهذا هو الذبح العظيم ، صحّ  
هذا التجوّز .

ولا يخفى انّ الفداء لابد ان يقوم مقام المفدى ، فابراهيم هو المأمور بذبح  
اسماعيل عليه السلام فلا بد ان يقع ذبح الفداء بيده كما وقع في الكبش وإلا لم يكن فداءً ،  
و نسبتّه الى الله - تعالى - ليست منافية لذلك فإنّها باعتبار انزاله إليه ، وما شاع  
من التفدية بالام والاب أيضاً يجري هذا المجرى فانّ المتوفى هو الله - تعالى - لكلّ  
من الفداء والمفدى لكن الولد هو المسلم لو الولديه والمتصدي لتعريضها لذلك كما ان  
الله - تعالى - هو المنزل للفداء في هذه القضية ، و حيث ان الذابح للحسين عليه السلام أعد  
الله - تعالى - فلا يستند ذبحه لا إلى ابراهيم ، ولا إلى الرب الجليل - جلّ ذكره -  
مع ان القرآن صريح في أنّ التفدية من الله - تعالى - و بمقتضى حقيقتها لابدّ ان  
يستند الذبح الى ابراهيم ، فهذا برهان قاطع على أنّ الباء سببية لا للتفدية ، فقوله  
- عزّ من قائل - وفديناه بذبح عظيم لا يحتمل ان يكون المراد جعل الحسين عليه السلام  
فداء لاسماعيل ، و بعد ما ثبت تحقق الربط بين الواقعتين تعيين المعنى الذي بيّناه  
والله - تعالى - و انبيائه اعلم بمعاني آياته .

و لمحي الدين في هذا المقام كلام مناف للاخبار فيهدم به قواعد الدين مشتمل  
على تكذيب القرآن ، بل جميع الكتب السماوية ، ويخالف للقوانين العقلية ، قال :  
بعد ما ذهب انّ الذبح هو اسحق لا اسمعيل .

فداء نبيّ ذبح ذبح لقربان	واين نواج الكبش من نوس انسان
و عظّمه الله العظيم عناية	بنا او به لم ادر من ايّ ميزان
ولا شك انّ البدن اعظم قيمة	وقد نزلت عن ذبح كبش بقربان



فيا ليت شعري كيف ناب بذلك  
الم تر ان الأمر فيه مرتب  
فلا خلق اعلى من جمد وبعده  
إلى أن قال :

فمن شهد الأمر الذي قد شهدته  
ولا تلتفت قولاً يخالف قولنا  
يقول : بقولي في خفاء و اعلان  
ولا تبذر السمراء في أرض عيمان

قال القيصري : في الشرح اعلم ان بين الفداء والمغدى عنه لابد من مناسبة و مقارنة في الفداء فقوله : فداء نبي استفهام على سبيل التعجب تقديرها افداء نبي ذبح ذبح لقربان فحذف الهزة كما تقول : هذا قدرتي عندك ، اي أهذا قدرتي ، وذبح بفتح الذال مصدر ، وبكسرهما اسم لما يذبح للقربان ، والثواج صورة الغنم ، والنوس التدبب والصوت عندسوق الأبل يقال : ناس ابله ، اي ساقه وناس الشيء واناسه ؛ اي دبدبه وحركه ، والمراد صوت الإنسان وحركته ، واعلم ان ظاهر القرآن يدل على ان الفداء عن اسماعيل عليه السلام هو الذي راه ابراهيم عليه السلام انه يذبحه واليه ذهب اكثر المفسرين ، وذهب بعضهم الى انه اسحاق ، والشيخ رضى الله عنه معذور فيما ذهب إليه لانه مأمور كما قال : في اول الكتاب انتهى .

فاعتذر عن مخالفة الشيخ للقرآن بانه رأى في الطيف رسول الله صلى الله عليه وآله انه امره باظهار هذا الكتاب مع ان اشمال كتابه على مخالفة كتاب الله - تعالى - برهان على ان الذي راه ابليس او انه معتمد في الافتراء ، ومارواه في مكشفة الطيف بزعمه المشتمل على رؤية النبي صلى الله عليه وآله وابوبكر عن يمينه ، وعمر عن شماله لا يشبه هذا الطيف وله من هذا القبيل اطياف ومكشفات ، وقال : الشارح بعد ذلك ، واعلم ان غرض الشيخ في هذه الأبيات سر التوحيد الظاهر في كل من الصور الوجودية في صورة التعجب نفياً لزعم الملحجويين واثباتاً لقول الموحدين المحققين ، وذلك ان الوجود الحق هو الظاهر في صورة الكباش كما انه هو الظاهر في صورة اسحق ، فماتاب الاعن نفسه و ما فدى منها الانفسه الظاهرة في صورة الكبشية فحصل المساوات في المفادات انتهى .

ومحصل كلامه ان التعظيم باعتبار ان الكيش هو الله - تعالى - كما ان اسماعيل أيضاً كذلك فقد فدى نفسه لنفسه وهذا منبى على ما ذهب اليه من الوجود هو الحق وان الماهيات اعيان ثابتة اشرق عليها نور الوجود وتجلي فيها ، وقد بيناه فيما صنفناه في التوحيد انه مذهب النصارى ، حيث قالوا : ان المسيح هو الله ، واليهود حيث قالوا بذلك في عزير عليه السلام و اثبتنا انه مذهب المشركين و انه مخالف لجميع ما جاء به النبيون وانه مخالف للأدلة العقلية ، بل ليس الأسفطة وهذا طريق كل من لا يأخذ العلم عن معدنه ويفسر القرآن برأيه .

والحاصل ان ذبح الانسان في سبيل الله احب الأمور له - تعالى - ويقرب الانسان اليه بما لا يترتب على غيره ، بل التعريض للقتل في سبيله يوجب منزلة عظيمة حتى ان النبي صلى الله عليه وآله كان يفتخر بانه ابن الذبيحين ؛ اى اسمعيل وعبد الله مع ان الذبح لم يتحقق بالنسبة اليهما بل استحق لتوطين على ذلك سمي بالذبيح عند الملكة .

ففي العيون : باسناده عن ابن فضال ، عن ابيه ، قال : سئلت ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن معنى قول : النبي صلى الله عليه وآله انا ابن الذبيحين ، قال : عليه السلام يعنى اسمعيل ابن ابراهيم الخليل عليه السلام وعبد الله بن عبد المطلب ، اما اسمعيل فهو الغلام الحليم الذي بشره الله - تعالى - ابراهيم فلما بلغ معه السعى وهو لما عمل مثل ما عمله ، قال : يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ، قال : يا ابي افعلى ما تؤمر ، ولم يقل يا ابي افعلى ما رايت ستجدني انشاء الله من الصابرين ، فلما عزم على ذبحه فداه الله - تعالى - بذبح عظيم بكيش املح ياكل في سواد ، ويشرب في سواد ، وينظر في سواد ويمشي في سواد ويبول ويعبر في سواد وكان يرتع قبل ذلك في رياض الجنة أربعين عاماً ، وما خرج من رحم انثى ، وانما قال الله : - عز وجل - كن فيكون فكان ليفدى به اسمعيل فكل ما يذبح في منى فهو فدية لأسمعيل الى يوم القيمة فهذا احد الذبيحين .

واما الآخر فان عبد المطلب كان تعلق بحلقة باب الكعبة ودعا الله - تعالى -

أن يرزقه عشرين ونذر الله - عز وجل - إن يذبح واحداً منهم متى إجاب الله دعوته فلما بلغوا عشرة قال : قد وفى الله - تعالى - بنذري لله - تعالى - ، فادخل ولده الكعبة واسهم بينهم فخرج سهم عبدالله أبي رسول الله ﷺ وكان أحبّ ولده إليه ، ثم أجالها ثانية فخرج سهم عبدالله ، ثم أجالها ثالثة فخرج سهم عبد الله ، فآخذه وحبسه وعزم على ذبحه فاجتمعت قريش ومنعته عن ذلك واجتمع نساء عبد المطلب يبكين ويصحن فقالت : له إبنته عاتكة ، يا أبتاه اعذر فيما بينك وبين الله - عز وجل - في قتل أبنائك قال : وكيف اعذر ، يا بنية ، قال : اعمد إلى تلك السوائم ألتني لك في الحرم فاضرب بالقداح على أبنك وعلى الأبل واعط ربك حتى يرضى فبعث عبد المطلب إلى ابله فاحضرها وعزل منها عشراً وضرب بالسهم فخرج سهم عبدالله فما زال يزيد عشر أعشراً حتى بلغت مائة فضرب فخرج السهم على الأبل فكبرت قريش تكبيرة أرعت بها جبال تهامة ، فقال : عبد المطلب لا حتى اضرب ثلث مرات فضرب ثلثاً كل ذلك يخرج السهم على الأبل فلما كانت في الثالثة اجتذبه الزبير وأبو طالب وإخوانهما من تحت رجله فحملوه وقد أنسلخت جلد خده ألتني كانت على الأرض وأقبلوا يرفعونه و يقبلونه ويمسحون عنه التراب فامر عبد المطلب أن تنحر الابل بالجزرة ولا يمنع أحد منها ، وكانت مائة .

فكانت لعبد المطلب خمس من السنن أجراها الله - عز وجل - في الأسلام ، حرّم نساء الأباء على الأبناء ، وسنّ الدية في القتل مائة من الابل ، وكان يطوف في البيت سبعة اشواط ، ووجد كنزاً فآخراجه منه الخمس ، وسمّى زمزم حين حفرها سقاية الحاج ، ولولا أن عمل عبد المطلب كان حجة وإن عزمه على ذبح ابنه عبد الله شبه بعزم إبراهيم على ذبح ابنه اسمعيل ، لما افتخر النبي ﷺ بالأنتساب إليهما لأجل أنّهما الذبيحان ، في قوله ﷺ : أنا ابن الذبيحين ، والعلة ألتني من أجلها رفع الذبح عن عبد الله وهي كون النبي ﷺ والأئمة المعصومين في صلبهما ببركة النبي ﷺ والأئمة رفع الله الذبح عنهما فلم تجري السنة في الناس في قتل اولادهم وكلّ ما يتقرب

الناس به إلى الله - عز وجل - من اضحية فهو فداء إسماعيل عليه السلام إلى يوم القيمة .

قال : مصنف هذا الكتاب قد اختلف الروايات في الذبيح ، فمنها ما ورد بانه اسحق ، ومنها ماورد بانه اسمعيل ، ولا سبيل إلى ردّ الأخبار متى صحّ طرقها ، وكان الذبيح إسمعيل عليه السلام لكن إسحق عليه السلام لما ولد بعد ذلك تمنى ان يكون هو الذبيح الذي امر ابوه بذبحه فكان يصبر لامر الله - تعالى - ويسلم له كصبر أخيه و تسليمه فينال بذلك درجة الثواب فعلم الله - عز وجل - ذلك من قلبه فسمّاه بين ملئكته ذبيحاً لذلك ، وقد أخرج الخبر في ذلك مسنداً في كتاب النبوة انتهى .

دلت الرواية على ان الباء في قوله - تعالى - : بذبح عظيم سببية فان كون النبي صلى الله عليه وآله والأئمة من ذريته سبب لدفع الذبح عنه . وبعد ماتين " إن الفداء هو الكبش تعين إن ارتباط الفداء به ليس إلا على وجه السببية . فالحاصل من المجموع ان تعلّق عناية الرب - تعالى - بوقوع ذبح عظيم اوجب دفع الذبح عن إسمعيل بالفداء ، ولا يخفى انّ عظمة هذا الذبح من وجوه لا يحيط بها الا الله - تعالى - اشير إليها إجمالاً .

منها : وقوعه على وجه يوجب شدته وقوته في نفسه لكثرة الجراحات في الحر الشديد والعطش وصفه الله - تعالى - لموسى بن عمران عليه السلام مع الوحدة والغربة بعد فقد الأصحاب والاولاد والعشيرة وكونهم جميعاً نصب عينيه مذبوحين مطروحين وهو في تلك الحالة ينظر نسوته وبناته لاملجاء لهنّ ، ويرى السجاد مطروحاً وأنهم جميعاً تحت حكم الأعداء لا يستطيع أن يدفع عنهم حزناً ، صارخات باكيات خائفات والقاتل ارنذل خلق الله - تعالى - وهو بامر الاعداء وغلبة أعدائه وأعداء الله وأخيه و جدّه واستيلائهم ، وكون القتل على هذا الوجه أشدّ من جميع الوجوه ، وكونه في حال يبيحون دمه خصوصاً بعنوان أنه خارجي خرج على إمامه ، وخصوصاً كون

الأمام يزيد - لعنة الله - تعالى - والحاكم ابن زياد ابن سمية - لعنة الله - تعالى - واستناد القتل الى خذلان شيعته له بعد الدعوة والمكاتيب ، بل كونهم مقاتلين واستهزائهم وشمايتهم وكونه موجباً لسلطان الاعداء واستقرار السلطنة والخلافة فيهم والذل والخذلان في أهل البيت ، فيمثل هذه الخصوصيات يزداد القتل ويوجب عظمته ، ومثل هذا لا يحمله السموات والارض والجبال .

ومنها : علو مقام المذبوح من جهات تظهر اجمالاً مما يبيناه .

ومنها : بكاء كل نبي ووصي عليه ، وتألم جميع المقربين إلى الله - تعالى - بل بكاء كل شيء عليه .

ومنها : كونه مصيبة لختام النبيين ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ و الصديقة الطاهرة وسائر الائمة ﷺ في تمام أيام حياتهم على وجه عجيب يظهر من الاخبار . ومنها : كونه موجباً لرجوع أمر الخلافة والوصاية إليه إلى يوم القيمة .

ومنها : كونه وسيلة النجاة للامة من جهات لا يخفى على أسهل وجه ولولاه لهلك الناس طراً لكثرة الفتن المضلة .

ومنها : كونه موجباً لأحياء الدين وهداية الضالين كما يبيناه اجمالاً فانه لو بقي سلطان معوية ولم يترعرع مثل هذا الفعل الشنيع وهذا الاحرار على الانكار لعمت الحيرة والضلالة .

ومن الايات قوله : - عز من قائل - كهيعص ذكر رحمة ربك عبده زكريا ، قال : مولانا الحجة عليه وعلى آبائه آلاف التحية وأرواحنا له الفداء ، على ما رواه سعد ابن عبدالله الاشعري ، قال : سألت عن ذلك في جملة مسائل ، فقال ﷺ : إن هذه الحروف من انباء الغيب إطلع الله عليه عبده زكريا ، ثم قصها علي محمد ﷺ وذلك ان زكريا ﷺ سئل الله ربّه ان يعلمه أسماء الخمسة فاهبط جبرئيل فعلمه إياها فكان زكرياً ﷺ إذا ذكر محمد ﷺ وعلياً وفاطمة والحسن ﷺ سري عنه غمّه وانجلي كربيه ، وإذا ذكر اسم الحسين ﷺ خنقته العبرة ، ووقعت عليه الهموم ، فقال : ذات يوم ما بالي إذا ذكرت أربعة منهم تسليت باسمائهم من همومي وإذا ذكرت

الحسين عليه السلام تدمع عيني وتنتور زفرتي فانباء الله - تعالى - عليه فضيئته ، وقال : كهيمص ، فالكاف أشارة إلى كربلاء ، والهاء هلاك العترة الطاهرة ، والياء يزيد ، وهو ظالم الحسين عليه السلام ، والعين عطشه ، والصاد صبره ، فلما سمع زكريا لم يفارق مسجده ثلاثة أيام فنهى الناس عن الدخول عليه يواصل على البكاء والنحيب ، قال : إلهي اتفجع خير خلقك بولده انتزل بلوى هذه الرزية بفنائيه ، إلهي اتلبس علياً وفاطمة ثياب هذه المصيبة ، إلهي انتحل كرب هذه الفجيعة بساقهما ، ثم رفع يده إلى السماء ، وقال : إلهي ارزقني ولداً تفر عيني على الكبر فاذا رزقتنيه فافتني بحبه ، ثم افجعني به كما تفجع محمد حبيبك بولده فوزقه الله - تعالى - يحيى عليه السلام وافجعه به وكان حمل يحيى عليه السلام ستة أشهر وحمل حسين عليه السلام كذلك

ومن الآيات في سورة النساء الم تر إلى الذين قيل : لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية ، وقالوا : ربنا لم كتب علينا القتال لولا اخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل ، وفي سورة إبراهيم فيقول : الذين ظلموا ربنا اخرنا إلى أجل قريب نجب دعوتك واتبع الرسل.

وفي بعض الروايات اختلط الآيتان والسر فيه انّ المعنى واحد والغرض افادة أصل المعنى المستفاد منها لا صرف التلاوة ،

سيء عن إدريس مولى لعبدالله بن جعفر عن ابي عبدالله عليه السلام في تفسير هذه الآية الم تر إلى الذين قيل : لهم كفوا أيديكم مع الحسين عليه السلام ، وأقيموا الصلوة فلما كتب عليهم القتال مع الحسين عليه السلام ، قالوا : ربنا لم كتب علينا القتال لولا اخرتنا إلى أجل قريب ، إلى خروج القائم عليه السلام فان معه النصر والظفر ، قال الله - تعالى - : قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى.

سيء : عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : والله الذي صنعه الحسين عليه السلام كان خيراً لهذه الاممة ما طلعت عليها الشمس والله ، لفيه نزلت هذه الآية الم تر إلى الذين قيل : لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة ، إنما هي طاعة الامام فطلبوا

القتال ، فلما كتب عليهم مع الحسين عليه السلام قالوا : ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب نجب دعوتك وتبع الرسل ، أرادوا تأخير ذلك إلى القائم عليه السلام سئ : الحلبي عنه عليه السلام في قوله - تعالى - : كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة ، قال : نزلت في الحسين عليه السلام بن علي عليه السلام أمره الله - تعالى - بالكف فلما كتب عليهم القتال قال عليه السلام : نزلت في الحسين بن علي عليه السلام كتب الله عليه وعلى أهل الأرض أن يقاتلوا معه ،

سئ : علي بن أسباط يرفعه ، عن الجعفر عليه السلام قال : لو قاتل معه أهل الأرض جميعاً لقتلوا كلهم .

في كتاب النوادر لعلي بن أسباط ، عن ثعلبة بن ميمون ، عن الحسن بن زياد العطار ، قال : سئل أبا عبد الله عليه السلام عن قول : الله - عز وجل - ألم تر إلى الذين قيل : لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة ، قال : نزلت في الحسين بن علي عليه السلام أمره الله - تعالى - بالكف ، قال : قلت : فلما كتب عليهم القتال ، قال : نزلت في الحسين بن علي عليه السلام كتب الله عليه وعلى أهل الأرض أن يقاتلوا معه ، قال : علي بن أسباط : ورواه بعض أصحابنا ، عن أبي جعفر عليه السلام ، وقال : لو قاتل معه أهل الأرض لقتلوا كلهم ، وبعض هذه الروايات الواردة عن معدن الوحي لاريب في نزولها في هذين الامامين عليه السلام ، ويستفاد منها ان كلا من الكف والقتال كان بأمر الله تعالى ، وان المأمور بكل منهما جميع اهل الأرض .

ولكن المستفاد منها ان هناك طائفة كانوا يريدون القتال حين امروا بالكف ولما امروا به اعترضوا على الله تعالى وقالوا : لما أخرتنا الى ظهور القائم عليه السلام مع ان معه النصر والظفر ، وامرنا بالقتال مع الحسين عليه السلام مع ان الغلبة فيه لاعداء الدين ، وهذا في غاية الاشكال ، فان الناس في ذلك الزمان كانوا على اصناف ، اما اصحاب الذين قتلوا معه فكانوا في غاية التسليم والرضا ، ففي الزيارة الناحية ، يقول : الحجة ارواحنا له الفداء عليه وعلى آبائه آلاف التحية والثناء على سعد بن عبد الله الحنفي القائل للحسين عليه السلام وقد اذن له في الانصراف لا والله لاستخدمك حتى يعلم

الله ، انا قد حفظنا عين رسول الله ﷺ فيك ، والله لو اعلم اُقتل ثم احيى ، ثم اُحرق ثم اُذري ويفعل بي ذلك سبعين مرة ما فارقتك حتى القى حمامي ، وكيف افعل ذلك وانما هي موته ، أو قتله واحدة ، ثم هي بعد الكرامة التي لا انقضاء لها أبداً ، و من تتبع احوالهم وجد الجميع بهذه المثابة ، والمقام لا يسع التفصيل هذا حال أصحابه الذين استشهدوا معه .

و اما الاشقياء المحاربون له ﷺ من اعدائه ، و من شايعهم بعد قيام الحجة عليهم فلا تشملهم الآية أيضاً .

و اما من لم تبلغه الدعوة او بلغه و تقاعد عن حضوره فكذلك أيضاً لا تشملهم الآية ، و يندفع الاشكال بما يظهر من الاخبار ، من ان الحسن ﷺ اخبر أصحابه بعد ما رأى منهم الانكار للمداينة مع معاوية و طلبهم للقتال بظهور القائم ﷺ وان النصر معه ، و أما كون الحسين ﷺ و أهل بيته مقتولين فكان أظهر من الشمس في رابعة النهار فكانوا يرغبون في القتال مع من معه الظفر و النصر .

ج عن جابر بن سدير : عن أبيه سدير بن حكيم ، عن أبيه ، عن أبي سعيد عصا قال : لما صالح الحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ معاوية بن أبي سفيان دخل عليه الناس فلامه بعضهم على بيعته ، فقال الحسن ﷺ ويلكم ما تدرون ما علمت ، والله الذي علمت خير لشيعتي ممّا طلعت عليه الشمس أو غربت ألا تعلمون اني امامكم ومفترض الطاعة عليكم واحديدي شباب أهل الجنة بنص من رسول الله ﷺ وعلى ﷺ قالوا بلى قال : أما علمتم انّ الخضر ﷺ لما خرق السفينة ، و أقام الجدار ، وقتل الغلام و كان ذلك سخطاً لموسى بن عمران إذ خفي عليه وجه الحكمة في ذلك ، و كان ذلك عند الله - تعالى ذكره - حكمة و صواباً ، أما علمتم انه ما منّا أحد إلا و يقع في عنقه بيعة بطاغية زمانه إلا القائم ﷺ الذي يصلي خلفه روح الله عيسى بن مريم ﷺ فان الله عز وجل يخفي ولادته ويغيب شخصه لا لا يكون لأحد في عنقه بيعة إذا خرج ذلك التاسع من ولد أخي الحسين ﷺ ابن سيّدة النساء يطيل الله في عمره في غيبته ثم يظهره بقدرته في صورة شاب ابن دون الاربعين سنة ذلك ليعلم ان الله على كل



شيء قدير .

عن زيد بن وهب الجعفي قال : لما طعن الحسن بن علي عليه السلام بالمدائن أنيته وهو متوجع فقلت : ما ترى يا بن رسول الله ﷺ فان الناس متحيرون ، فقال عليه السلام : أرى والله معوية خير لي من هؤلاء يزعمون انهم لي شيعة ابتغوا قتلي وانتهبوا ثقلي وأخذوا مالي ، والله لانّ عن معوية عهداً احقن به دمي وآمن به في أهلي خير لي من أن يقتلوني فيضيع أهل بيتي وأهلي ، والله لو قاتلت معوية لأخذوا بعنقي حتى يدفعوني إليه مسلماً ، فوالله لئن اسلمه وأنا عزيز خير من أن يقتلني وأنا أسيره ، أو يمنّ عليّ فيكون سبة على بني هاشم إلى آخر الدهر ، و معوية لا يزال يمنّ لها وعقبه على الحيّ منّا والميت .

قال : قلت : تترك يا بن رسول الله شيعةك كالغنم ليس لهم راع ، قال : وما أصنع يا أخا جهينة انّي والله أعلم بأمر قد ارمي به إليّ عن ثقافته ان أمير المؤمنين عليه السلام قال لي ذات يوم و قد رأي فرحاً يا حسن أتفرح كيف بك إذا رأيت قتيلاً لهم كيف بك إذا ولي هذا الأمر بنو أميّة ، وأميرها الرّحّب البلعوم الواسع الاعنّاج يأكل ولا يشبع يموت وليس له في السماء ناصر ولا في الارض عاذر ، ثمّ يستولى على عزيزها لمورقها تدين له العباد ، و يطول ملكه ، يستن بسنن البدع والضلال ، ويميت الحق وسنة رسول الله ﷺ يقسم المال في أهل ولايته ، و يمنعه من هو أحقّ به ، ويذلّ في ملكه المؤمن و يقوى في سلطانه الفاسق ، و يجعل المال بين أنصاره دولاً ، و يتخذ عباد الله خولاً ، و يدرس في سلطانه الحقّ ، و يظهر الباطل ، و يلعن الصالحون ، و يقتل من ناواه الحقّ ، و يدين من والاه الباطل فكذلك حتّى يبعث الله رجلاً في آخر الزمان ، و كلب من الدهر فهل من الناس يؤيّده الله بملائكته ويعصم وينصره بآياته ، و يظهره على الارض حتي يدينوا طوعاً و كرهاً ، يملأ الارض عدلاً وقسطاً ونوراً وبرهاناً ، و يدين له عرض البلد وطولها حتى لا يبقى كافر ولا طالع إلا صالح ، و تصطليح في ملكه السباع و تخرج في الارض نبتها ، و تنزل السماء بركتها ، و تظهر

له الكنوز ، يملك ما بين الخافقين أربعين عاماً ، فطوبى لمن أدرك أيامه ، وسمع كلامه.

وبالجملة: فالحسن عليه السلام كان يخبر أصحابه بقيام القائم ولسلطانه فكانوا كارهين للمداينة و طالبين للمقتال برجاء النصر و الظفر ، وكرهوا القتال مع الحسين عليه السلام لعدم رجاء ذلك فكانوا يتمنون إدراك زمان القائم عليه السلام الذي مظفر منصور ، فالمراد بالآية الشريفة أصحاب الحسين عليه السلام الذين أدركوا الحسين عليه السلام فكرهوا الأمرين الترك الذي أمروا به أولاً والقتال الذي أمروا به ثانياً.

فحاصل معنى الآية الشريفة بناء على التفسير المأثور من معدن الوحي عليه السلام اطلاع النبي صلى الله عليه وآله على هؤلاء الذين تقاعدوا عن نصره الحسين عليه السلام بعد ما خالفوا أخاه عليه السلام في الكف فان مقتضى تعدية كلمة ترى بكلمة إلى مع انها متعديّة بنفسها ذلك ، فكانه - تعالى - قال لنبيّه صلى الله عليه وآله ألا تعالين إلى هؤلاء الذين يزعمون انهم مؤمنون ، وكانوا يتمنون القائم عليه السلام ونصرته ، كيف يفعلون امرتهم بالتقية ، وكف الأيدي عن القتال فكرهوا ذلك ، مع انّ الصلاح ان يصلحوا معونة ويطيعوا امامهم فيما يأمرهم به ، فان اقامة الصلوة و إيتاء الزكوة كناية عن ذلك ، ثم امرتهم بالقتال مع الحسين عليه السلام فخذلوه و تركوا نصره خشية يزيد و حزه فكانوا يخشونهم كخشية الله - تعالى - أو أشدّ حيث انهم ظنوا انفسهم على جهنم .

بل الخلود فيها وأنواع العذاب فخشيتهم الناس أشدّ من خشية الله وإلا كانت خشية الله غالبية على خشية الناس ، ففي هؤلاء ثلاث خصال .

الأولى : مخالفة الحسن عليه السلام فيما أمرهم من كف الأيدي .

الثانية : التقاعد عن نصره الحسين عليه السلام بعد ما أمروا بذلك .

الثالثة : تمنّيهم إدراك القائم عليه السلام ونصره وهذه الخصال جميعاً مبعوضة لله

- تعالى - حيث انّ الداعي على الجميع حبّ الدنيا ، ولهذا قال : الله - تعالى - قل متاع الدنيا قليل .

و في الآية الاخرى فيقول : الذين ظلموا ربّنا اخرونا إلى أجل قريب - الخ -

وفي قوله : - جلّ ذكره - إذا فريق منهم ، دلالة على أن هذه الخصال ليست لجميع أصحاب الحسين (عليه السلام) فإنّ جمعاً من أصحاب الله كانوا من أصحابه كحجر ورشيد و كميل وابن إسحق و جابر وغيرهم ، و يظهر من بعض الاخبار دخول بني هاشم في الفريق .

ففي البحار قال : محمد بن أبيطالب ، روى محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الوسائل عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسن ، عن أيّوب بن نوح ، عن صفوان ، عن مروان ابن إسماعيل ، عن حمزة بن حمران ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : ذكرنا خروج الحسين (عليه السلام) وتخلّف ابن الحنفية ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : يا حمزة بن حمران سأخبرك بحديث لا تسأل عنه بعد مجلسك هذا انّ الحسين (عليه السلام) لما فصل متوجّها دعى بقرطاس كتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم ، من الحسين بن علي بن أبيطالب (عليه السلام) إلى بني هاشم ، أمّا بعد فأنته من لحق بي منكم استشهد و من تخلّف لم يبلغ مبلغ الفتح والسلام ، و لا يخفى انّ هذا الكلام صريح في وجوب الخروج معه ، و نهى الصادق (عليه السلام) عن السؤال بعد ذلك المجلس دال على الاكتفاء بالاشارة إلى ما هم عليه ، و إن كشف الغطاء في مثل المقام لا رجحان فيه فالعلم والسكوت اولى فما كلّ ما يعلم يقال ، و من تأمل فيما كتبه (عليه السلام) بعنوان الوصية لابن الحنفية وجده صريحاً في الاستنصار والدعوة فإنّ الكتابة لا تشتمل إلا على أنّه إمام يدعو الناس إلى الحق ، وقوله (عليه السلام) ، قد تهيأت لذلك انا و اخوتي و بنوا أخي و شيعتي و امرهم أمري و رأيهم رأيي ، أيضاً تصريح بأن من ليس كذلك فليس منّي و أمّا قوله (عليه السلام) : و أمّا أنت يا أخي فبعد ذلك التصريح مني على نوع من الخيار والستر و ترك الكشف ، و يشبه هذا ما قاله : لأصحابه و أهل بيته ، يا أهلي و شيعتي اتخذوا هذا الليل هالكم فانهجوا بأنفسكم فليس المطلوب غيري ، ولو قتلوني ما فكر اوفي غيري فانجوا رحمكم الله - تعالى - فأنتم في حل من بيعتي و عهدي الذي عاهدتموه ، مع أنّه لم يكن لهم ذلك بل استحقّ كلّ من فارقه العذاب الخالد و كفر بربه ، و لا يسع المقام بيان ذلك ، و الظاهر انّ ابن الحنفية تهيأ للخروج مع الامام (عليه السلام) بعدما اطلع على عزمه و رأيه و لكنّه (عليه السلام) نهاه عن ذلك

نزل علي وجهين .

أحدهما : على الجزم على أن يكون نهياً والضمير لقائل الحسين عليه السلام والمعنى إنذاره لعنه الله بانتقام القائم منه وزجره عن هذا الاسراف الذي هو قتله للحسين عليه السلام والوجه الآخر : على أن يكون اخباراً عن انتقام القائم بكثرة القاتل ، و بيان لآفته وان بلغ ما بلغ ليس سرفاً وقد مرّ قول أبي جعفر عليه السلام : والقائم منا إذا قام طلب بشار الحسين عليه السلام فيقتل حتى يقال : قد اسرف في القتل وهذا من اعجاز القرآن فالكلام الواحد يتحمل معان كثيرة ، وهذا معنى نزوله على سبعة أحرف فان السبعة عبارة عن الكثرة ، وعلى هذا تنفرع واو الثمانية وهذا أحد الوجهين في أن للقرآن سبعة بطون لكن الأظهر من البطن التأويل .

كنز : روى محمد بن العباس باسناده عن الحسن بن محبوب سندل ، عن وادم بن فرقد ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : اقرؤا سورة الفجر في فرائضكم و نوافلكم فانها سورة الحسين بن علي عليه السلام وارغبوا فيها رحمكم الله - تعالى - فقال له ابو اسامة و كان حاضراً في المجلس : و كيف صارت هذه السورة للحسين عليه السلام خاصة فقال : ألا تسمع إلى قوله - تعالى - : يا أيتها النفس المطمئنة الآية انما يعني الحسين بن علي عليه السلام فهو ذوا النفس المطمئنة الراضية المرضية وأصحابه وآل محمد عليهم السلام هم الراضون عن الله - تعالى - إلى يوم القيامة وهو راض عنهم وهذه السورة للحسين بن علي عليه السلام و شيعة وشيعة آل محمد عليهم السلام خاصة من أدامن قرأته والفجر كان مع الحسين بن علي عليه السلام في درجة الجنة ان الله عزيز حكيم .

جعفر بن محمد : عن عبد الله بن موسى عن ابن البطائني عن أبيه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله - تعالى - : يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ؛ يعني الحسين بن علي عليه السلام .

كا : علي بن محمد رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله - عز وجل - : فنظر نظرة في النجوم فقال : انني سقيم ، قال : حسب فرأى ما يحل بالحسين عليه السلام فقال : انني سقيم لما يحل بالحسين ، قال : أبي عن سعد عن زيد بن يزيد ، وابن هاشم ، عن ابن أبي عمير

بقوله واما انت يا اخي فتخلفه كان بامر الامام عليه السلام ولكن السؤال عن تخلفه و ذلك الجواب أمر عظيم والله - تعالى - هو العالم و جلالة قدر ابن الحنفية تمنعنا من الوسوسة في أمره .

و للامام عليه السلام إلي بني هاشم كتاب آخر اصرح من ذلك هذه طائفة من الآيات الدالة على أن شهادته أمر عظيم عند الله - تعالى - تعلقت عنايته به ، بل ظهر من بعضها امامته و امامة ذريته إلى يوم البعث و لو بمعونة التفسير ، بمعنى أن دلائلها واضحة بعد البيان و إن صعبت قبله: على الأذهان ،

وأما الآيات المؤلة إليه فكثيرة ، سئ عن المعلى بن الخنيس عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : قتل النفس التي حرم الله فقد قتلوا الحسين عليه السلام في أهل بيته . و عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال نزلت هذه الآية في الحسين عليه السلام : ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل ، قاتل الحسين عليه السلام انه كان منصوراً قال : الحسين .

و عن سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام في قوله - تعالى - : و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل انه كان منصوراً ، قال : هو الحسين ابن علي عليه السلام قتل مظلوماً و نحن أوليائه والقائم منّا إذا قام طلب بشار الحسين عليه السلام فيقتل حتى يقال : قد أسرف في القتل ، و قال : المقتول هو الحسين عليه السلام و وليّه القائم والاسراف في القتل ان يقتل غير قاتله انه كان منصوراً فانه لا يذهب من الدنيا حتى ينصر برجل من آل رسول الله صلى الله عليه وآله يملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً .

كا : علي بن حمّاد ، عن صالح بن أبي حمّاد ، عن الحجال ، عن بعض أصحابه ، عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سأله عن قول الله - عز وجل - : و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل ، قال : نزلت في الحسين عليه السلام لو قتل أهل الأرض له ما كان سرفاً .

بيان : الذي يظهر من هذه الاخبار ان قوله - عز وجل - : فلا يسرف في القتل

عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله - عز وجل - وإذا المؤودة سُئلت بأي ذنب قتلت ، قال : نزلت في الحسين بن علي عليهما السلام ومن الآيات قوله - عز وجل - :  
 إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ، فإن صيغة فعول من صيغ الفاعل لها معنى ينطبق على الفاعل والمفعول معاً في بعض الموارد كالعليم والقدير والسميع والبصير ، وعلى المفعول في بعض آخر كالجريح والقتيل ، وهذا الاختلاف انما هو باختلاف الحمل فإن حامل العلم انما هو العالم لا المعلوم بخلاف الجرح والقتل فإن حاملها المقتول والمجروح لا الجارح والقاتل ، فالمعنى واحد والاختلاف انما هو باختلاف خصوصيات الموارد ، وكذلك الحال في فعول فإن معناه أمر واحد مع انه يختلف في المواد ، فيفيد الفاعلية على وجه التعدية ، تارة كظهور حتي يساق المطهر مع الطاهر فيكون المعنى الطاهر والمطهر ، والآلية اخرى كوقود ، والفاعلية على وجه اللزوم اخرى مع افادة قوة موهمة للمبالغة كصور .

وليس هذا إلا لاختلاف خصوصيات المواد فإن معناها المركزية للمبدء وكون الماء مركزاً للطهارة ومعدناً له حاصله كونه طاهراً ومطهراً وكون الشيء مركزاً و مرجعاً في الايقاد محصله كونه آلة لذلك ، و كون الشخص معدناً للعلم ومركزاً له معناه وفور علمه و بلوغه الغاية و وصوله النهاية ، والمبالغة علام لا عليم ، ومركزية الظلم على وجهين فقد يكون بصدور كل ظلم عنه و كونه أساساً له كما في أوّل من غضب حق محمد وآل محمد عليهم السلام فعلى هذا هو المخاطب بهذا الخطاب كما وردت الروايات في حق أبي فلان فإن عزل خليفة الله عن مقامه من أوّل الأمر تأسيس لجميع ما وقع من الظلم إلى قيام الساعة ، فحملة للامامة عبارة عن غضبه لها ، و قد يكون بوروده عليه من جميع الوجوه حتّى انه اضمحلّ كلّ ظلم في جنب ما وقع عليه من الكثرة و الشدة فهو المركز للظلم و مجمعه ، فكا نه ليس في العالم مظلوم غيره ، و على هذا النمط الجهل فالغاصب معدن الجهل ومركزه ، فكا نه لاقدامه على حمل الامامة مع ان السموات و الارض والجبال اشفقن منه ، معدن الجهل و مركزه

فان كلَّ جهل مضمحل في جنب جهله ، و خليفة الرحمن بعد ما زال عن مقامه و صار في زوايا الخمول ، واستحق عند الناس اللعن والقتل ، و زعموا انه عدو الله - تعالى - و تقرّبوا إلى الله - تعالى - بالبرائة منه ، و فرحوا بقتله ، و هتك حرمة صار مجهولا و مركزاً للجهل ، بمعنى ان الجهل تعلق به على نحو لم يتعلق بغيره فكلَّ مجهول مضمحل في جنبه فكان الجهل لم يتعلق إلا به ، فهو المركز للجهل و مجمع له .

فعلى هذا فالمراد بالانسان هو خليفة الرحمن وهذا معنى ما في الروايات من أن ظلم و جهول بمعنى المفعول لا ما يتوهم ، ولا يخفى ان تأليف كلام متحمل لمعنيين متقابلين صالح لكل منهما على الوجه الا و في ما اختص به القرآن ، و هذا أحد وجوه الاعجاز و من اسرار عدم ذكر الخلفاء و غاصبيهم صريحاً في الكتاب العزيز على وجه تفهمه العامة ، ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام : في جواب الزنديق حيث ، قال : و انما جعل الله تبارك - و تعالى - في كتابه هذه الرموز التي <sup>(١)</sup> يعلمها غيره ، و غير اوليائه و حججه في أرضه ، لعلمه - تعالى - بما يحدثه في كتابه المبدلون من اسقاط اسماء حججه منه و تلبيسهم ذلك على الامة ليعينونهم على باطلهم ، فأثبت به الرموز و اعمى قلوبهم و أبصارهم لما عليهم في تركها ، و ترك غيرها من الخطاب الدال على ما أحدثوه فيه ، و جعل اهل الكتاب المقيمين به و العاملين بظاهره و باطنه من شجرة أصلها ثابت و فرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربّها ؛ أي يظهر مثل العلم المحتملية في الوقت بعد الوقت ، و جعل أعدائها اهل الشجرة الملعونة الذين جادلوا إطفاءً لنور الله بأفواههم فأبى الله إلا ان يتم نوره و لو علم المنافقون لعنهم الله ما عليهم من ترك هذه الآيات التي بينت لك تأويلها لاسقوطها مع ما اسقطوا منه ، و لكن الله - تبارك اسمه - ماض حكمه بايجاب الحجة على خلقه ، كما قال الله - تعالى - : فلله الحجة البالغة غشى أبصارهم ، و جعل على قلوبهم أكنةً عن تحامل ذلك فتركوه بحاله ، و حججوا عن تأكيد الملبس باطلاله ، فالسعداء ينتبهون عليه ، والاشقياء يعمون عنه ، و من لم

يجعل الله له نوراً فما له من نور .

ثم ان الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كتابه ، قسم كلامه ثلاثة أقسام ، فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ، وصح تميزه ممن شرح الله صدره للاسلام ، وقسماً لا يعرفه إلا الله والراسخون في العلم ، وانما فعل ذلك لثلاث يدعي أهل الباطل من المستولين على ما يرث رسوله من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم ، وليقودهم الاضطراب إلى الايتمار لمن ولاه أمرهم فاستكبروا عن طاعته تغرراً واقتراءً على الله - عز وجل - واغتر رأ بكثرة من ظاهرهم وعاونهم ، وعاند الله عز وجل رسول الله ﷺ الحديث .  
و من الآيات : قوله - عز وجل - واذكر في الكتاب إسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً .

قال محمد بن جعفر الرازي ، عن ابن أبي الخطاب ، وأحمد بن الحسن بن فضال ، عن الحسن بن فضال ، عن مروان بن مسلم ، عن بريد العجلي ، قال : قلت : لا يعبد الله ﷻ يا بن رسول الله ﷺ أخبرني عن إسماعيل الذي ذكره الله - تعالى - في كتابه حيث يقول ، واذكر في الكتاب - الخ - كان إسماعيل بن إبراهيم لأن الناس يزعمون انه إسماعيل بن إبراهيم ؛ فقال ﷺ : ان إسماعيل مات قبل إبراهيم وان إبراهيم كان حجة لله قائماً صاحب شريعة فالي من ارسل اسمعيل اذن قلت : فمن كان جعلت فداك قال ذاك إسماعيل بن حزقيل النبي بعثه الله تعالى إلى قومه فكذبوه وقتلوه و سلبخوا وجهه فغضب الله فوجه إلى سطا طائيل ملك العذاب فقال : له وجهني رب العزة اليك لاعذب قومك ان شئت فقال له : إسماعيل لا حاجة لي في ذلك سطا طائيل فأوحى الله - تعالى - إليه فما حاجتك يا اسمعيل فقال اسمعيل انك اخذت الميثاق بالربوبية ، ولمحمد ﷺ بالنبوّة ، ولأوصيائه بالولاية ، واخبرت خلقك بما تفعله أمته بالحسين بن علي ﷺ من بعد نبينا ، وانك وعدت الحسين ﷺ ان تكرّمه إلى الدنيا حتى ينتقم بنفسه ممن فعل ذلك به فحاجتي إليك يا رب ان تكرّمني إلى الدنيا حتى



انتقم ممن فعل ذلك بي ما فعل كما يكر الحسين عليه السلام فوعده الله إسماعيل بن حزقيل ذلك فهو يكرّ مع الحسين بن علي عليه السلام وانما ذكرنا هذه الآية لارتباطها به ، وإلا فليس فيها تعرض لأمره كسائر الآيات ولو على التأويل .

و من الايات : قوله - عز وجل - : فتلقى آدم من ربه كلمات - الآية - وروى صاحب الدر الثمين في تفسيرها انه رأى ساق العرش اسماء النبي عليه السلام والائمة عليها السلام فلقنه جبرئيل ، قل يا حميد بحق محمد ، يا عالي بحق علي عليه السلام ، يا فاطر بحق فاطمة يا محسن بحق الحسن والحسين ، و منك الاحسان ، فلما ذكر الحسين سالت دموعه ، وانخشع قلبه ، وقال : يا أخي جبرئيل في ذكر الخامس ينكسر قلبي ، وتسيل عبرتي قال جبرئيل : ولدك هذا يصاب بمصيبة تصغر عندها المصائب ، فقال : يا أخي وما هي قال : يقتل عطشاناً ، غريباً ، وحيداً ، فريداً ، ليس له ناصر ولا معين ، ولو تراه يا آدم وهو يقول : واعطشا ، واقله ناصراه ، حتى يحول العطش بينه وبين السماء كال دخان فلم يجبه أحد إلا بالسيوف ، و شرب الحتوف ، فيذبح ذبح الشاة من تغاة وتنهب رحله أعدائه ، وتشهر رؤسهم هو و أنصاره في البلدان ، ومعهم النسوان كذلك سبق في علم الواحد المنان ، فبكا آدم وجبرئيل بكاء التكلّي هذه ما أردنا ابراده من الآيات .

و اما الاخبار فهي لا تكاد تحصى ولنقدم خبراً موضوعاً مدسوساً من الغلات في اصول اصحابنا ، هل : أبي عن سعد ، عن اليقطين ، عن محمد بن سنان ، عن أبي سعيد قماط عن ابن أبي يعفور ، عن ابي عبدالله عليه السلام - قال بينا رسول الله - صلى الله عليه وآله - في منزل فاطمة والحسين عليه السلام - في حجره اذ بكى و خر ساجداً ثم : قال يا فاطمة عليها السلام - يا بنت محمد صلى الله عليه وآله - ان العلي الاعلى ترأني لي في بيتك هذا ساعتى هذه في احسن صورة واهيا هيئته ، وقال : يا محمد صلى الله عليه وآله - اتحب الحسين عليه السلام - : فقلت نعم ، قرّة عيني ، وثمرة فؤادي ، و جلدة ما بين عيني ، فقال : لى يا محمد صلى الله عليه وآله - و وضع يده على رأس الحسين عليه السلام - بورك من مولود عليه بركاتى وصلواتى ورحمتى و رضوانى ، ولعنتى و سخطى وعذابى وحرى وتكالى على من قاتله و ناصبه و ناواه و نازعه .

اما أنه سيد الشهداء من الأولين والآخرين في الدنيا والاخرة ، وسيد شباب أهل الجنة من الخلق أجمعين ، وأبْن أفضل منه وخير ، فافراه السلام وبشره بأنه رؤية الهدى ، ومنار اوليائي ، و حفيظي وشهيدي على خلقي ، و خازن علمي ، و حجتني على أهل السموات وأهل الأرضين ، وألثقلين الجن والانس .

فان تجسّم الرب تعالى - وكونه ذا جراحة وصورة وهيئة ووضع يده على رأس الحسين - عليه السلام - كفر بالله العظيم - تعالى - عما يقول الظالمون علواً كبير .

قال الامام - عليه السلام - : قد أولع الناس في الكذب علينا اتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف ، قول ربنا ، و سنة نبينا ، فهذا و أشباهه ما أخبرنا أئمتنا بان الغلات دسوها في كتب اصحابهم ، فانّ الأخبار الدالة على وضع الأخبار ، بل الأيات تقدم شطر منها ، ودسّ ما يدل على ما عليه الغلات في كتب اصحاب الاثمة - عليه السلام - ايضاً تدل عليه الأخبار الكثيرة .

أن قلت : أن الرواية لا تدل على تجسّمه وأن النبي - صلى الله عليه وآله - راه لكنه تراوي له و هو يشبه الطيف فالرؤيا ليس تجسّماً : قلت : ان الشخص في حال اليقظة و السلامة لا يرى الاجسام فان البصر كسائر الحواس لا يدرك إلا الجسمانيات ، و اما في حال النوم و الغشوة فالرؤية على نحو خاص فانها ليست بالعين ، و النبي - صلى الله عليه وآله - لم يكن نائماً ولا مغشياً عليه فلم يرى الرب في أيها هيئة واحسن صورة الا بالباصرة و كذا يده التي وضعها على رأس الحسين - عليه السلام - ولم يسمع كلامه إلا بأذنه ، فمفاد هذه الرواية انه - تعالى - تمثّل للنبي - صلى الله عليه وآله - كما تمثّل روح الله لـريم ، قال جل شأنه : فتمثّل لها بشراسويها ، وكما أن الجسمية تنافى وجوب الوجود فكذلك التمثّل ، فان الممكن المجرد له أن يتمثّل ، و الله - تعالى - شأنه منزّه عن ذلك - ايضاً - فان المحتمل عين المثال ، و هو سبحانه خالق للمثال و المتمثّل ، و اين الابداع من الاتحاد ، فلا ريب في أنّ هذا الكلام لم يصدر من الامام - عليه السلام - بل هو مما أخبر به الله - تعالى - في كتابه ، و كذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ؛ فهذا وحى لكنه من الشيطان لا من الرحمن ، ومن تأمل فقراته

لاحت له اثار الوضع وألقتراً ، مثل يا بنت محمد - ﷺ - بعد يا فاطمة ومثل حربي الواقع بين عذابي و نكالي ومثل في الدنيا والآخرة بعد التعميم إلى الأولين والآخرين و الثقلين بعد أهل السموات وأهل الأرضين ، فان فيها حزااة لانلائم كلام الله - تعالى - ومثل هذا الوضع ما رواه عبد الرحمن بن أبي ليلى ، قال : كنا عند النبي - ﷺ - فجاء الحسين - ﷺ - فاقبل يتمرغ عليه فرفع قميصه ، و قبل رُبيته ، فان الزبية مصغر الزب بضم الزاء ، و هو الذكر ، ومثل هذا الصنع القبيح يجب تنزه ساحة النبوة عنه قال : خالي العلامة أعلى الله في الفردوس مقامه في البحار بعد ما ذكر الرواية .

الاولى : أن العلي الأعلى أى رسوله جبرئيل اويكون الترائي عن غاية الظهور العلي ، وحسن الصورة كناية عن ظهور صفات كماله - تعالى - له ، و وضع اليد كناية عن أفاضة الرحمة ، انتهى .

و فيه من التكلف ما بلغ الغاية وتجاوز النهاية فهل ترى جواز أرادة جبرئيل من الرب الاعلى ، او من لفظة الله او من غير هما وأى مناسبة بين أهياهيئة واحسن صورة ، و بين ظهور صفات الكمال و حدوث هذا الظهور للنبي - ﷺ - فيذلك الوقت ينافي منصب النبوة ، ثم التعبير عن افاضة الرحمة بهذه الكلمة غلط صرف .

والعجب منه - قده - كيف غفل عن أن الرواية موضوعة مع صراحتها في الكفر وفي نفيتها لما جاء به جميع الانبياء وهو الدين الحنيف .

و اما أخبار الله - عز وجل - انبيائه بذلك فقد تقدم شطر منه ، ونذكر جملة منها لي - باسناده عن سالم بن أبي جعدة قال : سمعت كعب الاحبار يقول : أن في كتابنا أن رجلاً من ولد محمد - ﷺ - رسول الله - ﷺ - يقتل ولا ينجف عرق دواب اصحابه حتى يدخلوا الجنة فيعانقوا الحورالعين ، فمر بنا الحسن - ﷺ - فقلنا : هو هذا فقال : لا فمر بنا الحسين - ﷺ - ، فقلنا : هو هذا قال : نعم .

وفيه ايضا عن امام بن سليم ، عن إشيخ لهم ، قالوا : غزونا بلاد الروم ، فدخلنا كنيسة من كنايسهم ، فوجدنا فيه مكتوبا ، اترجوا معشر قتلوا حسينا ، شفاعته جده

يوم الحساب ، فسئلنا منذكم هذا في كنيستكم ، قالوا : قبل إن يبعث نبيكم ثلثمائة عام .

وحدث عبد الرحمن بن مسلم عن أبيه ، قال : غزونا بلاد الروم فأتينا كنيسة من كنائسهم ، قريبة من القسطنطينية ، وعليها شيء مكتوب فسئلنا أناساً من أهل الشام يقرؤون بالرومية ، فإذا هو مكتوب هذا البيت ، وذكر أبو عمر والزاهد في كتاب الياقوتي قال : قال عبد الله بن صفار صاحب أبي حمزة الصوم : غزونا غزاة وسبينا سبياً ، وكان فيهم شيخ من عقلاء النصارى فآكرمناه واحسنا إليه فقال لنا أخبرني : أبي ، عن أبائهم أنهم سفروا في بلاد الروم سفراً قبل إن يبعث محمد ﷺ العربي بثلثمائة سنة فاصابوا حجراً عليه مكتوب بالمسند هذا البيت ، أترجوا عصبة قتلت حسيناً ، شفاعة جده يوم الحساب ، والمسند كلام اولاد شيث .

وفي مشير الاحزان عن سليمان بن الاعمش قال : بينا أنا في الطواف أيام الموسم إذا رجل يقول : اللهم أغفر لي وأنا أعلم انك لا تغفر لي ثم سئلته عن السبب فقال : كنت أحد الاربعين الذين حملوا رأس الحسين عليه السلام إلى يزيد عن طريق الشام ، فنزلنا أول مرحلة رحلنا من كربلاء على دير النصارى ، والرأس مركوز على رمح ، فوضعنا الطعام نحن ناكل إذا بكف على حائط الدير يكتب عليه بقلم حديد سطر ابدم أترجوا أمة قتلت حسيناً ، شفاعة جده يوم الحساب ، فجزعنا شديداً ، واهوى بعضنا إلى الكف ليأخذه فغابت وعاد اصحابي .

و روي أن آدم عليه السلام لما هبط إلى الأرض لم ير حواء ، فصار يطوف الأرض في طلبها ، فمر بكر بلَاء ، فاغتم وضاق صدره من غير سبب ، وعثر في موضع الذي قتل فيه الحسين عليه السلام حتى سال الدم من رحله فرفع رأسه إلى السماء ، وقال : الهي قد حدث مني ذنب آخر فعاقبتني به فاني طفت بجميع الأرض وما أصابني في مثل هذا الأرض ، فاوحى الله - تعالى - يا آدم ما حدث منك ذنب ، ولكن يقتل في هذا الأرض ولدك الحسين عليه السلام ظلماً فسال دمك موافقة لدمه فقال : آدم يا رب ايكون الحسين نبياً : قال : - تعالى - لا ولكنه سبط النبي محمد وآل محمد ، فقال : ومن القاتل له ، قال :

قاتله يزيد لعين اهل السموات والارض ، فقال : آدم فای شيء به اصنع يا جبرئيل فقال : العنه يا آدم فلعنه أربع مرات ومشى خطوات إلى جبل عرفات فوجد حواء هناك .

وروى ان نوحاً عليه السلام لما ركب في السفينة طاف به جميع الدنيا ، فلما مر بكر بلاء أخذته الارض ، وخاف نوح الفرق ، فدعاه ربه وقال : الهی طفت جميع الدنيا وما أصابني فرع مثل ما أصابني في هذا الارض فنزل جبرئيل وقال : يا نوح في هذا الموضع يقتل الحسين عليه السلام سبط محمد خاتم الانبياء وابن خاتم الاوصياء فقال : ومن القاتل له يا جبرئيل : قال : قاتله لعين اهل سبع سموات وسبع ارضين ، فلعنه نوح أربع مرات ، فسارت السفينة حتى بلغت الجودي واستقرت عليه .

وروى : ان ابراهيم عليه السلام مرّ في أرض كربلا ، فهو راكب فرسا فعثرت به وسقط ابراهيم ، وشج رأسه وسال دمه ، فاخذ في الاستغفار ، وقال : الهی أي حدث مني فنزل عليه جبرئيل ، وقال : يا ابراهيم ما حدث منك شيء ، ولكن هناك يقتل سبط خاتم الانبياء وابن خاتم الاوصياء فسأل دمك موافقة لدمه ، قال : يا جبرئيل ومن يكون قاتله قال : لعين اهل السموات والارضين ، والقلم جرى علما للوح بلعنه بغير اذن ربه ، فواحي الله - تعالى - إلى القلم أنك استحققت الثناء بهذا اللعن ، فرفع ابراهيم يديه ولعن يزيد لعناً كبيراً ، وامن فرسه بلسان فصيح فقال : ابراهيم عليه السلام لفرسه أي شيء عرفت حتى تومن على دعائي فقال : يا ابراهيم انا افتخر بركوبك علي ، فلما عثرت وسقطت عن ظهري عظمت خجلتي ، وكان سبب ذلك يزيد لعنه الله وفي هذه الرواية اشكال من وجهين .

الاول : ان نزول البلاء على الانبياء إنما هو لرفع درجاتهم ، ومن المعلوم القرب من الله - تعالى - يقتضي ذلك فالقرب اشد البلاء فاي معنى لزعم النبي صلى الله عليه وآله انه مستند إلى الذنب .

والثاني : جريان القلم بغير اذن الله - تعالى - واستحقاقه بذلك الثناء .  
والجواب اما عن الاول : انه قد يتبلى النبي صلى الله عليه وآله لترك الاولى عقوبة كابتلاء

آدم بالخروج عن الجنة ، ويونس لبطن حوت ، فاذا رأى البلاء واحتمل العقوبة أراد أن يتداركها .

وأما عن الثاني : فبان الأذن المنفي إنما هو الأذن الخاص وأن علم بالرضى وأن العمل محبوب لله - تعالى - بح : من تاريخ محمد النجار شيخ المحدثين بالمدرسة المستنصرية ، باسناد مرفوع إلى أنس بن مالك ، عن النبي ﷺ أنه قال : لما أراد الله - تعالى - أن يهلك قوم نوح ، أوحى الله اليه ان شق الواح الساج ، فلما شقها لم يدر ما يصنع بها فهبط جبرئيل ، فاراه هيئة السفينة ومعه تابوت بها مائة الف مسمار وتسعة وعشرون الف مسمار ، فسمر بالمسامير كلها السفينة إلى أن بقيت خمسة مسامير فضرب بيده إلى مسمار فاشرق بيده وأضاء كما يضيء الكواكب الدري في افق السماء فتحير نوح فانطق الله المسمار بلسان طلق ذلق ، فقال : أنا على إسم خير الانبياء محمد ابن عبدالله ﷺ فهبط جبرئيل ، فقال : له جبرئيل ما هذا المسمار الذي ما رأيت مثله ، فقال : هذا باسم سيد الانبياء محمد بن عبدالله ﷺ اسمها على اولها جانب السفينة الايمن ، ثم ضرب يده إلى مسمار ثان فاشرق وانا فقال : نوح وما هذا المسمار فقال : هذا مسمار أخيه وابن عمه سيد الاوصياء علي بن أبي طالب ع ﷺ فاسمره على جانب السفينة الايسر ، ثم ضرب يده على مسمار ثالث فزهر و اشرق وانا فقال : هذا مسمار فاطمة ع ﷺ فاسمره إلى جانب مسمار أبيها ، ثم ضرب بيده إلى مسمار خامس<sup>(١)</sup> فزهر وانا واطهر النداءة فقال جبرئيل : هذا مسمار الحسين (ع) فاسمره إلى جانب مسمار أبيه ، فقال نوح : يا جبرئيل ما هذه النداءة فقال : هذا الدم فذكر قصة الحسين (ع) وما تعمل الامة فلعن الله قاتله وظالمه وخاذله .

وروى ان اسماعيل كانت اغنامه ترعى بشط الفرات . فقال : الراعي انها لا تشرب الماء من هذه المشعة منذ كذا يوما فسئل ربه عن سبب ذلك ، فنزل جبرئيل وقال : يا إسماعيل سل غنمك فانها تجيبك عن سبب ذلك ، فقال : لها لم لا تشربين

(١) هكذا في الاصل و الظاهر ان بعض الحديث ساقط .

من هذا الماء ، فقال : بلسان فصيح قد بلغنا أنّ ولدك الحسين سبط محمد ﷺ يقتل هنا عطشنا ، فنحن لا نشرب من هذه المشرعة حزنا عليه ، فسألها عن قاتله . فقال : يقتله لعين اهل السموات والارضين والخلایق أجمعين ، فقال : اسماعيل اللهم العن قاتل الحسين ( ع ) .

و روي ان موسى كان ذات يوم سائراً ومعه يوشع بن نون فلما جاء الى ارض كربلاء انخرق نعله و انقطع شراكه و دخل الخسك في رجله وسال دمه . فقال الهي اى شئ حدث مني فاوحى الله - تعالى - اليه ان هنا يقتل الحسين - ﷺ - و هنا يسفك دمه فسال دمك موافقة لدمه ، فقال : رب ومن يكون الحسين فقيل : له هو سبط محمد المصطفى - ﷺ - و ابن على المرتضى - ﷺ - فقال و من يكون قاتله فقيل : هو لعين السمك في البحار ، و الوحوش في القفار ، والطير في الهواء ، فرفع موسى يده و لعن يزيد و دعا عليه ، و آمن يوشع بن نون على دعائه ، و مضى لشانه .

و روي أن سليمان كان يجلس على بساطه ويسير في الهواء فمر ذات يوم و هو سار في ارض كربلاء ، فادارت الريح بساطه ثلث دورات حتى خاف السقوط ، فسكنت الريح و نزل البساط في ارض كربلاء : فقال سليمان للريح لم سكنت . فقالت : ان هنا يقتل الحسين - ﷺ - فقال و من يكون الحسين - ﷺ - فقالت : هو سبط محمد - ﷺ - المختار و ابن علي الكرار فقال : و من قاتله قالت : لعين اهل السموات و الارض يزيد فرفع سليمان يديه ولعنه ودعا عليه وآمن على دعائه الانس والجن ، فهبت الريح وسار البساط .

و روى ان عيسى - ﷺ - كان سائحا في البرارى ومعه الحواريون فمرو بكر بلا فرأوا اسدا كاسراً قد اخذ الطريق فتقدم عيسى ﷺ الى الاسد فقال : له لم جلست في هذا الطريق لاند غنام فيه فقال : الاسد بلسان فصيح اني لم ادع لكم الطريق حتى تلعنوا قاتل الحسين - ﷺ - فقال : عيسى - ﷺ - و من يكون الحسين - ﷺ -

فقال : هوسبط محمد النبي الامي - عليه السلام - وابن علي الولي قال : ومن قاتله قال : قاتله لعين الوحوش والذئاب والسباع اجمع خصوصاً أيام عاشوراء فرفع عيسى - عليه السلام - يديه ولعن يزيد ودعا عليه ، وآمن الحواريون على دعائه ، فتنحى الاسد عن طريقهم ومضوا لشأنهم وهذه الروايات ، انا نقلناها لمجرد احتمال الصحة والا فالاعتماد على ما ورد بطرق صحيحة في تفسير الايات ، فظهر ان الله - تعالى - بهذه القضية عنايته عظيمة ، وانها كانت مقدرة ما ضية في علم الله - تعالى - كما انه يظهر منها .

و مما ياتي من الاصرار و التكرار في اخبار النبي المختار أنه مما لا يليق الا بالرب - تعالى - فحق هذه الواقعة ان يكون النبأ بهارب العالمين ، و المستمع خاتم النبيين وغيره من الانبياء والمرسلين ، على اتم انحاء الحزن ، كما رأيت ان أبا البشر وجبرئيل بكيا بكاء التكللي ، فلم يكن المقصود إلا اقامة العزاء ، و مثل هذا هو الموجب لغفران الذنوب والمحجوب في الشرع لا ماشاء في هذه الازمنة مما يوجب سخط الله تعالى ونزول عذابه من توهين خليفة الله تعالى باللغو والغناء من النسوان والصبيان ، بل ضرب الدفوف واللعب و الاكاذيب وعقد المجالس للاغراض الفاسدة الظاهرة ، والاعلان بالافعال المنكرة ، كاظهار الصور المجسمة ، و تشبه الاشرار والفجار باهل البيت عليهم السلام ، والرجال في النساء ، وما لا يخفى من المفاصد التي لا يصلحها إلا صاحب الامر بالسيف ، وهؤلاء اضر على الدين من جيش يزيد علي الحسين عليهما السلام ، وغرهم إبليس بما يزعمون من عموم من بكى او أبكى او تباكى ، وغفلوا عن شرائطها المعلومة بالضرورة من الدين ، والاخبار المأثورة عن المعصومين عليهم السلام ، وكيف يرضى الله تعالى بارتكاب الكبائر وجعله من اقامة الشعائر ، فهل هذا الاغرور وقول زور .

أما الاطيان المناسبة لهذه الزينة ، فهي من وحى الشيطان إلى أوليائه ، والاصل في هذه البدع وشيوع هذه المنكرات من أهل الجهل ، اتخذوا ما هو أفضل الطاعات ، ولا يليق الا باعناء الله تعالى الة للدنيا ، فزعموا ان ترويع البكاء يتوقف على هذه البدع ، والمفتريات ، والغناء واللغو و أنحاء الزينة ، واللعب فالحقوا على ذلك ، وقرروهم عليه من يشاكلهم ، بل أعانواهم عليه نعوذ بالله تعالى من خزي الدنيا وعذاب



الآخرة .

وأما إخبار الله تعالى نبينا بذلك وأخباره فقد تقدم شطر منه ، ونذكر جملة منه  
 ساء : ابن حشيش ، عن أبي المفضل الشيباني ، عن محمد بن علي بن معمر عن ابن أبي  
 الخطاب ، عن ابن أبي عمير ، ومحمد بن سنان ، عن هارون بن خارجة عن أبي بصير ، عن  
 أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : بينا الحسين عليه السلام عند رسول الله ﷺ إذ  
 أتاه جبرئيل : فقال يا محمد ﷺ : أتجبه قال نعم : قال أما إن أمتك ستقتله فحزن  
 لذلك رسول الله ﷺ حزنا شديدا فقال : جبرئيل أيسرك أن أريك التربة التي يقتل  
 فيها ، قال : نعم فخسف جبرئيل ما بين مجلس رسول الله ﷺ إلى كربلاء حتى التفت  
 القطعتان هكذا وجمع بين الأساقين ، فتناول بجناحيه من التربة فناولها رسول الله  
 صلى الله عليه وآله ثم رجعت للأرض أسرع من طرفة العين ، فقال : رسول الله ﷺ  
 طوبى لك من تربة و طوبى لمن يقتل فيك .

ما : بإسناده عن أنس بن مالك ، إن عظيما من عظماء الملائكة أستاذن ربه عز  
 وجل في زيارة النبي ﷺ فاذن له فبينما هو عنده إذ دخل عليه الحسين عليه السلام  
 فقبله النبي ﷺ وأجلسه في حجره . فقال : له الملك اتجبه قال : أجل . أشد الحب  
 إنه إبنى قال له : إن أمتك ستقتله . قال : أن أمتي تقتل ولدي . قال : نعم وإن  
 شئت أريك من التربة التي يقتل فيها . قال : ﷺ نعم فاراه تربة حراء طيبة الريح .  
 فقال : إذا صارت هذه التربة دما عبيطا فهو علامة قتل إبنك هذا . قال : سالم بن أبي  
 الجعد ، أخبرت إن الملك كان ميكائيل .

ما : سند ضعيف عن زينب بنت جحش ، قال : كان رسول الله ﷺ ذات يوم  
 عندي نائما فجاء الحسين عليه السلام فجعلت أعلمه مخافة أن يوقظ النبي ﷺ ففعلت عنه  
 ودخل واتبعته فوجدته وقد قعد على بطن النبي ﷺ فجعل زيمته في سرة النبي ﷺ  
 فجعل يبول عليه فأردت أن أخذه عنه . فقال : رسول الله ﷺ دعني ابني يا زينب حتى يفرغ  
 من بوله ، فلما فرغ توضأ النبي ﷺ وقام يصلي ، فلما سجد ارتحل الحسين عليه السلام  
 فلبث النبي ﷺ حتى نزل فلما قام الحسين عليه السلام فحملة حتى فرغ من صلوته

فبسط النبي ﷺ يده ويقول : أرني أرني يا جبرئيل . فقلت : يا رسول الله ﷺ لقد رأيتك اليوم صنعت شيئاً مارأيتك صنعته قط . قال : نعم جئني جبرئيل فعزاني في إبنى الحسين ﷺ فاخبرني إن أمتي تقتله ، وأتاني بترية حمراء ، وفي سنده شيخ مجهول ، بل : كثير من رجال السند لا يعتمد على روايته ، فلا يجوز الاعتماد عليها ، وهذا الفعل لا يليق بمقام الامام ﷺ ولا بمقام النبي ﷺ ومن تتبع الاخبار علم إن الامام حال الصباوة لم يكن كسائر الصبيان ، وربما يزعم الجاهل إن هذه منقبة وفضيلة ، ولا يعلم إن شاعتها تكشف عن أنها مخالفة للواقع ، فالواجب تنزيه ذكر مجالس احوالهم عن امثال هذه المزخرفات التي لا اصل لها ، ولا أساس المنافية لاصول الامامية ، وما ورد من الاخبار المتواترة في حق الائمة ﷺ .

ما : باسناده : عن عايشة إن رسول الله ﷺ أجلس حسينا على فخذه وجعل يقبله . فقال : جبرئيل اتحب إبنك هذا . قال : نعم : فان امتك ستقتله بعدك فدهمت عينا رسول الله ﷺ . فقال : له إن شئت أرتيك من تربة التي يقتل عليها . قال نعم : فاراه جبرئيل تراباً من تراب الارض التي يقتل عليها . وقال : تدعى الطف .

ما : باسناده عن أنس بن مالك أن ملك المطر استأذن أن يأتي رسول الله ﷺ فقال : النبي ﷺ لامسمة املكي علينا الباب لا يدخل علينا احد فجاء الحسين ﷺ ليدخل فمنعته فوثب حتى دخل ، فجعل يشب منكبي رسول الله ﷺ ، ويقعد عليها . فقال : له الملك اتحبه . قال نعم : قال : فان امتك ستقتله ، و ان شئت أرتيك المكان الذي تقتل فيه ، فمديده فاذا طينة حمراء فاخذتها ام سلمة ، فصيرتها في طرف خمارها . قال : ثابت فبلغنا انه المكان الذي قتل به بكر بلاه ، و هذه الرواية لا تخلو عن اضطراب وخبط .

مل : باسناده عن سعد بن يسار او غيره . قال : سمعت ابا عبد الله ﷺ يقول : لما أن يهبط جبرئيل على رسول الله ﷺ بقتل الحسين ﷺ أخذ بيد علي ﷺ فخلى به ملياً من النهار ، فغلبتهما عبرة ، فلم يتفرقا حتى هبط عليهما جبرئيل . وقال : رب العالمين ربكما يقرئكما السلم . ويقول : عرفت عليكما لما صبرتما . قال : فصرأ

ورويت هذه بطرق عديدة .

مل: باسناده: عن أبي جعفر عليه السلام . قال: قال: أمير المؤمنين عليه السلام زارنا رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اهدت أم أيمن لبناً وزبدأ وتمراً فقدمنا منه فاكل ثم قام إلى زاوية البيت ، فصلى ركعات ، فلما كان في آخر سجوده بكى بكاءً شديداً .

فلم يسئل أحدٌ منّا إجلالاً واعظاماله فقام الحسين عليه السلام في حجره . وقال : له يا أبة لقد دخلت بيتنا فمأ سرنا بشيء كسرورنا بدخولك ، ثم بكيت بكاءً غمينا ، فمأ أبك فقل : يا بني اتاني جبرئيل آفغا فأخبرني إنكم قتلى ، وإن مصارعكم شتى ، فقال : يا أبة فما لمن يزور قبورنا ، على تشتها ، فقال : يا بني اولئك طوائف من أمتي يزورونكم فيلتمسون بذلك البركة ، وحقيق علي أن آتيهم يوم القيمة حتى أخلصهم من أهوال الساعة من ذنوبهم ويسكنهم الله الجنة .

مل : باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلام : زارنا رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم ، فقدمنا إليه طعاماً ، وأهدت إلينا أم أيمن صحيفة من تمر ، وقعبا من لبن وزبد ، فقدمنا إليه ، فاكل منه فلما فرغ قمت فسكبت على يديه ماء ، فلما غسل يده مسح وجهه ولحيته ببلة يديه ، ثم : قام إلى مسجد في جانب البيت فخر ساجدا ، فبكى فاطل البكاء ، ثم رفع رأسه فما اجترى منا أهل البيت أحد يسئل عن شيء ، فقام الحسين عليه السلام يدرج حتى صعد على فخذي رسول الله صلى الله عليه وآله فاخذ رأسه إلى صدره ، ووضع ذقنه على رأس رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال : يا أبة ما يبكيك . فقال : يا بني إنني نظرت إليكم اليوم ، فسررت بكم سروراً لم أسر بكم قبله مثله ، فهبط جبرئيل عليه السلام فأخبرني أنكم قتلى ، وإن مصارعكم شتى ، فحمدت الله - تعالى - على ذلك ، وسئلته لكم الخيرة ، فقال : له يا أبة فمن يزور قبورنا ويتعاهدها على تشتها ، قال : طوائف من أمتي ، يريدون بذلك برّي ووصلتي ، أتعاهدهم في الموقف وأخذباعضادهم ، فانجياهم من أهوال القيمة وشدائده ، ولا يخفى إن هذه القضية عين القضية الاولى ، والاختلاف في الخصوصيات من الروات ، .

نعم : قد تكررت التعزية من الله - جل شأنه - بواسطة جبرئيل خاصة .

وأما سائر الملكة فلكل تعزية خاصة قال سلمان: وهل بقي في السموات ملك لم ينزل إلى رسول الله ﷺ يعزيه ، في ولده الحسين ﷺ ويخبره بثواب الله - تعالى - إياه ويحمل عليه تربة مصروعا عليها ، مذبوحاً مقتولا طريحا مخذولا ، فقال : رسول الله ﷺ اللهم : أخذل من خذله ، واقتل من قتله ، وأذبح من ذبحه ، ولا تمتعه بما طلبه .

قال عبد الرحمن : فوالله قد عوجل الملعون يزيد ، ولم يتمتع بعد قتله ، ولقد اخذ معاقصة ، وبات سكرانا ، واصبح ميتا ، متغيرا كأنه مطلى تعاد ، أخذ على أسف وما بقي أحد ممن تابعه على قتله ، أو كان في محاريب ، إلا أصابه جنون ، أو جذام ، أو برص ، وصار ذلك وراثته في نسلهم .

وقال الشيخ جعفر بن نما : في مثير الأحزان ، على مافي البحار ، : قال : أصحاب الحديث ، فلما أتت على الحسين ﷺ سنة كاملة هبط على النبي اثني عشر ملكا على صور مختلفة ، أحدهم على صورة بنى آدم يعزونه ويقولون إنه ينزل بولدك الحسين ﷺ ابن فاطمة ﷺ ما نزل بهاييل من قاييل ولم يبق ملك الا نزل النبي صلى الله عليه وآله يعزونه والنبي ﷺ . يقول : اللهم أخذل خاذله ، وأقتل قاتله ، ولا تمتعه بما طلبه ، فليس مافي الروايات اعلاما بعد علم ، بل التكرار إنما وقع بعنوان التعزية .

مل : عن أبي عبد الله ﷺ قال : إن جبرئيل أتى رسول الله ﷺ والحسين عليه السلام يلعب بين يدي رسول الله ﷺ فاخبره ان أُمته ستقتله . قال : فجزع رسول الله ﷺ . فقال : ألا اريك التربة التي يقتل فيها . قال نعم : فخسف مابين مجلس رسول الله ﷺ إلى المكان الذي قتل فيها حتي التفت القطعتان فاخذ منها ودحيت في أسرع من طرفة العين ، فجزع وهو . يقول : طوبى لك من تربة ، وطوبى لمن يقتل حولك ، قال : وكذلك صنع صاحب سليمان تكلم باسم الله الأعظم ، فخسف مابين سرير سليمان وبين العرش من سهولة الارض وحزونها حتي التفت القطعتان فاجتز العرش ، قال : سليمان يخيل إلى أنه خرج من تحت سريري ، قال : ودحيت

في أسرع من طرفة العين .

مل بأسناده : عن أبي عبد الله عليه السلام . قال نعي : جبرئيل الحسين عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في بيت أم سلمة ، فدخل عليه الحسين عليه السلام وجبرئيل عنده . فقال : إن هذا تقتله أمتك . فقال : رسول الله أُرني من التربة التي يسفك فيها دمه ، فتناول جبرئيل قبضة من تلك التربة فاذا هي تربة حمراء .

وفي رواية : ولم تنزل عند أم سلمة حتى ماتت رحمها الله مل : بأسناده عن أبي عبد الله عليه السلام عن عبد الملك ابن أعين قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان في بيت أم سلمة وعنده جبرئيل ، فدخل الحسين عليه السلام فقال له جبرئيل : إن أمتك تقتل هذا ابنك ، ألا أريك من تربته الأرض التي يقتل فيها ، فقال : رسول الله والله والله نعم : فأدحى جبرئيل بيده ، وقبض قبضة منها فأريها النبي صلى الله عليه وآله .

وفيه أيضاً بأسناده : عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما ولدت فاطمة عليها السلام الحسين عليه السلام جاء جبرئيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : إن أمتك تقتل الحسين عليه السلام من بعدك ثم قال : ألا أريك من تربتها ، ف ضرب بجناحه فأخرج من تربة كربلاء فأريها إياه ثم قال : هذه التي يقتل عليها .

وفيه أيضاً : عن ابن عباس ره . قال : الملك الذي جاء إلى محمد صلى الله عليه وآله يخبره بقتل الحسين عليه السلام كان جبرئيل الروح الأمين منشور الاجنحة باكياً صارخاً قد حمل من تربته وهو يفوخ كالمنسك ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وآله وتفلح أمة ، تقتل فرخي أو قال : فرخ أبتى . قال : جبرئيل يضربهم الله بالاختلاف يختلف قلوبهم ، وقوله صلى الله عليه وآله : تفلح إستفهام إنكارى ؛ أي لا تفلح وهذه الرواية صريحة فيما بيناه سابقاً من إن هذه الأخبار كانت بعنوان التعزية ، ولهذا كان جبرئيل منشور الاجنحة باكياً صارخاً ، وفي الرواية الآتية تصريح بأن جبرئيل عزاني .

شا : من أم سلمة . قالت : بينما رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم جالساً والحسين عليه السلام جالس في حجره إذا ملئت عيناه بالدموع . فقال : يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما بالي أريك تبكي جعلت فداك . فقال جائني جبرئيل فعزاني بابني الحسين عليه السلام فأخبرني إن طائفة

من امتي تقتله لا أنا لهم الله شفاعتي .

وباسناد آخر: عن أم سلمة ، إنها . قالت : خرج رسول الله ﷺ من عندنا ذات ليلة فغاب عنا طويلاً ثم جائنا وهو اشعث اغبرو يده مضمومة ؛ فقلت : يا رسول الله ﷺ ما بالي أريك أشعث مغبراً . فقال : أسري بي في هذا الوقت إلى موضع من العراق . يقال : له كربلاء ، فاريت فيه مصرع الحسين ﷺ ابني وجماعة من ولدي وأهل بيتي ، فلم أزل القط دمائهم فيها هوفي يدي ، وبسطها لي . فقال : خذيه فاحتفظي به ، فاخذت فإذا هو شبه تراب أحمر فوضعت في قارورة وشدت رأسها ، واحتفظت بها فإذا خرج الحسين من مكة متوجها نحو العراق ، كنت أخرج في كل يوم فاشمها وانظر إليها ، ثم أبكى لمصابه فلما كان في اليوم العاشر من المحرم ، وهو اليوم الذي قتل فيه ، أخرجتها أول النهار وهي بحالها ثم عدت إليها في آخر النهار ، فإذا هي دم عيبط ، فصحت في بيتي ، وبكيت وكظمت غيظي ، مخافة ان تسمع أعدائهم بالمدينة ، فيتسرّعوا بالشماتة فلم أزل حافظة للوقت واليوم حتى جاء الناعي ينعاه ، فتحقق ما رأيت .

ويظهر من هذه الرواية ان ما كانوا يأخذونه من أرض كربلاء في الحقيقة ، دم يشبه التراب الاحمر ، وتبينت حقيقة يوم عاشوراء ، وفي أخذ الدم قبل الذبح اشكال كما في رؤية الشيء قبل وجوده ، ويندفع ، بانه من باب التمثل ، كما في الطيف ونقياء عائشة ، بعد ما استتابت ، بل تظهر من القرآن أن أكل مال اليتيم بالباطل أكل للنار في الحال ، والمتأخر إنما هو السعير . قال : - جل ذكره - « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً » .

قب : قال : سعد بن أبي وقاص أن قس ابن ساعدة إلا بادي . قال : قبل مبعث النبي ﷺ تتخلف المقدار منهم عصبة ، ثاروا الصفيين وفي يوم الجمل ، والزوم الثار الحسين ﷺ بعده ، وأخشوا على ابنه حتى قتل .

وفي البحار تتخلف المقدار ؛ أي - جازوا قدرهم ، وقعدوا طورهم ، او كثروا

حتى لا يحيط بهم مقدار وعدد، قوله ناروا من الثوران، أو من النار، من قولهم نارت؛ أي - قتلت قاتله، فانهم كانوا تدعون طلب دم عثمان، ومن قتل منهم في عزوات الرسول ﷺ ويؤيده. قوله: والزم النار؛ أي طلبوا النار بعد ذلك من الحسين عليه السلام، لأجل من قتل منهم في الجمل والصفين وغير ذلك، والمعنى إنهم قتلوه حتى لزم ناره.

وفي مثير الاحزان: باسناده عن زوجة العباس بن عبد المطلب وهي ام الفضل لبابة بنت الحرث، قال رأيت في النوم قبل مولد الحسين عليه السلام، كان قطعة من لحم رسول الله ﷺ قطعت ووضعت في حجرى، فقصصت الرؤيا على رسول الله ﷺ. فقال: إن صدقت رؤياك: فان فاطمة ستلد غلاماً وأدفعه إليك حتى ترضعه، فجرى على ذلك، فجثت به يوماً فوضعت في حجره، فبال ففطرت منه قطرة على ثوبه، فقرضه بمكى. فقال: كالمغضب مهلاً يا أم الفضل فهذا ثوبي، وقد أرجعت النبي ﷺ. قالت: فتركته ومضيت لآتيه بماء فجثت فوجدته يبكي، قلت: مم بكائك يا رسول الله صلى الله عليه وآله. فقال: أن جبرئيل أتاني وأخبرني أن أمي تقتل ولدي هذا، ولا يخفى أن مقتضى الاخبار الصحيحة أنه عليه السلام لم يرضع من انثى، فالظاهر أن هذا غلط، ولعل أم الفضل افتهمت من رفع الغلام الرضيع إليها أن الدفع للإرضاع لا لمجرد التكفيل، ولم يكن الامر في الواقع كذلك.

ثم قال: وعن اشعث بن عثمان، عن أبيه، عن أنس بن نجيم. قال: سمعت رسول الله ﷺ أن إبني هذا يقتل بارض العراق، فمن أدركه منكم فلينصره، فحضر أنس معه بكر بلاء وقتل معه، ورويت عن عبدالصمد، أن أحمد بن أبي الجيش عن شيخه أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، عن رجاله عن عايشة. قال: دخل الحسين عليه السلام على النبي ﷺ وهو غلام يدرج. فقال: أي عايشة ألا أعجبك لقد دخل علي أنفاً ملك لم أدخل علي قط. فقال: ابن إبنتك هذا مقتول وإن شئت ارتيك من تربته التي يقتل بها فتناول تراباً أحر فاخذته أم سلمة فحرسه في قارورة فاخرجه

يوم قتل وهو دم .

وروى مثل هذا : عن زينب بنت جحش ، وعن عبدالله بن يحيى . قال : دخلنا مع علي إلى صفين ، فلما حاذى نينوى نادى صبراً يا أبا عبدالله ، فقال : دخلت على رسول الله ﷺ وعيناه نفيضان . فقلت : بأبي أنت وأمي يا رسول الله ﷺ ما لعينك نفيضان ، أغضبك أحد . قال : ﷺ لا بل كان عندي جبرئيل فأخبرني ان الحسين عليه السلام يقتل بشاطئ الفرات . وقال : هل لك أن أشمك من تربته . قلت : نعم فمديده فاخذ قبضة من تراب فاعطانيها فلم املك عيني أن فاضتا ، واسم الارض كربلاء فلما أنت عليه سنتان خرج النبي ﷺ إلى سفر ، فوقف في بعض الطريق ، واسترجع ودمعت عيناه فسئل عن ذلك . فقال : هذا جبرئيل يخبرني عن أرض بشط الفرات . يقال : لها كربلاء ، يقتل فيها ولدي الحسين ﷺ وكأنني أنظر إليه وإلى مصرعه ومدفنه بها ، وكأنني أنظر إلى السبايا على أفتاب المطايا ، وقد أهدى رأس ولدي الحسين ﷺ إلى يزيد لعنه الله ، فوالله ما ينظر أحد إلى رأس الحسين ﷺ وبفرح إلا خالف الله بين قلبه ولسانه ، وعذبه الله عذاباً اليماً ، ثم رجع النبي ﷺ من سفره مغموماً كثيباً حزيناً ، فصعد المنبر وأصعد معه الحسن ﷺ والحسين ﷺ فخطب ووعظ الناس ، فلما فرغ من خطبته ، وضع يده اليمنى على رأس الحسن ﷺ ، واليسرى على رأس الحسين ﷺ . وقال : اللهم إنَّ محمداً عبدك ورسولك ، وهذان أطايب عترتي ، وخيار أدومتي ، وأفضل ذريتي ، ومن أخلفها في أمتي ، وقد أخبرني جبرئيل أن ولدي هذا مقتول بالسهم ، والآخر شهيد مخرج بالدم ، اللهم فبارك له في قتله ، واجعله من ساداتك الشهداء ، اللهم ولا تبارك في قاتله ، وخاذله ، وأصله حرّاً نارك ، وأخزه في أسفل درك من الجحيم ، قال : فضج الناس بالبكاء والويل . فقال : لهم النبي ﷺ أتبكون ولا تنصرونه ، اللهم فكأن أنت له وليا وناصراً ثم . قال : يا قوم اني مخلف فيكم الثقلين ، كتاب الله وعترتي ، وأدومتي ، وفراخ أمانتي ، وثمرة فؤادي ، ومهجتي ، لن يفترقا حتى يردا على الحوض ، ألا وإني أسئلكم في ذلك إلا



ما أمرني ربي أن أسئلكم عنه ، أسئلكم عن المودة في القربى ، وأحذروا أن تلقوني غداً على الحوض ، وقد آذيتم عترتي ، وقلتم أهل بيتي ، وظلمتموهم ، ألا انه سيرد عليّ يوم القيمة رايات من هذه الامة ، الاولى راية سوداء مظلمة قد فزعت منه الملكة فتقف عليّ فاقول لهم من أنتم ، فيمنسون ذكرى ، فيقولون أهل التوحيد من العرب ، فاقول لهم: أنا أحمد نبي العرب والعجم ، فيقولون: نحن من أمتك ، فاقول: كيف خلقتموني من بعدي في أهل بيتي وعترتي وكتاب ربّي ، فيقولون : أما الكتاب فضيغناه ، وأما العترة عن جديد الارض ، فلما أسمع ذلك منهم أعرض عنهم وجهي ، فيصدرون عطاشاً مسودة وجوههم ، ثم ترد عليّ راية أخرى أشد سواداً من الاولى ، فاقول : لهم كيف خلقتموني من بعدي في الثقلين كتاب الله وعترتي .

فيقولون : أما الاكبر فخالقنا وأما الاصغر فمزقناهم كل ممزق . فاقول : اليكم عني فيصدرون عطاشاً مسودة وجوههم ثم ترد عليّ راية تلمع وجوههم نوراً ، فاقول : لهم من أنتم . فيقولون : نحن أهل حكمة التوحيد والتقوى من أمة محمد المصطفى ونحن بقية أهل الحق حملنا كتاب الله وحللنا حلاله وحرّمنا حرامه ، فاحببنا ذرية محمد وآله وصحبه ونصرناهم من كل ما نصرنا به انفسنا ، وقاتلنا معهم من عاداهم . فاقول : لهم أبشروا فانا نبيكم محمد وآله وصحبه ولقد كنتم في الدنيا كما قلتم ثم أسقيهم من حوضي فيصدرون مرويين مستبشرين ثم يدخلون الجنة خالدين فيها أبداً الابدin ، ومن هذا الباب أخبار كثيرة اقتضرت منها على هذا المقدار .

وأما اخبار النبي وآله وأمر المؤمنين عليهم السلام بذلك كثيرة .

ما: عن أخي دعبل عن الرضا عليه السلام عن آبائه ، عن علي بن الحسين عليه السلام قال : حدثني أسماء بنت عميس . قالت : قبلت فاطمة بنت محمد وآله رسول الله وآله والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام . قالت : فلما ولدت الحسن عليه السلام جاء النبي عليه السلام . فقال : يا أسماء هاتي ابني . قالت : فدفعته إليه في خرقة صفراء ، فرمى بها . فقال : ألم أعهد إليكم ان لاتلقوا المولود في خرقة صفراء ، ودعابخرقة بيضاء فلفه بها ، ثم اذن

في أذنه اليسرى . وقال : لعلي بما سميت ابني . قال عليه السلام ما كنت لاسبقك باسمه يارسول الله ﷺ . قال وما كنت لاسبق ربي - عز وجل - قال : فهبط جبرئيل . قال : إن الله ﷻ يقرء عليك السلم . ويقول : لك يا محمد علي منك بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لاتبى بعدك ، فسم ابنك باسم ابن هرون . قال : النبي ﷺ وما إسم ابن هرون . قال : جبرئيل شبر . قال : وما شبر . قال : الحسن . قالت ، فسماه الحسن عليه السلام قالت : أسماء فلما ولدت فاطمة عليها السلام الحسين عليه السلام فجاء النبي ﷺ . فقال : هلمى ابني يا أسماء ، فدفعته إليه في خرقة بيضاء ، ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام . قالت : وبكى رسول الله ﷺ ثم . قال : سيكون حديث ، اللهم العن قاتله لاتعلمي فاطمة بذلك . قالت : أسماء فلما كان في يوم سابعة جاثني النبي ﷺ . فقال : هلمى ابني ، فانيت به ، ففعل كما فعل بالحسن ، وعق عنه كما عق عن الحسن عليه السلام كبشا املح واعطى القابلة الورك ، ورجلا وحلق رأسه وتصدق بوزن الشعورقا ، وطفى رأسه بالخلوق ؛ وقال : إن الدم من فعل الجاهلية . قالت : ثم وضعه في حجره ثم ، قال : يا أبا عبد الله عزيز على ثم بكى . فقلت : بابي انت وأمي ، فعلت في هذا اليوم الاول فما هو فقال : أبكى على ابني هذا تقتله فئة باغية كافرة من بني أمية لأنالهم الله شفاعتي يوم القيمة ، يقتله رجل يثلم الدين ، ويكفر بالله العظيم ، ثم . قال : اللهم اني اسئلك فيها ما سئلك ابراهيم في ذريته ، اللهم احبها واحب من يحبها ، والعن من يبغضها ملأء السماء والارض .

قوله : لاتعلمي فاطمة ، هذا بحسب الظاهر ينافي اخبار النبي ﷺ لها ، وعدم رضاها إلا بعد العلم بان الامامة في ذريته ، كما دلت عليه آية حملته امه كرها ، ووضعته كرها ، فان كون الوضع كرها انما هو للعلم بشهادته .

وفي رواية اخرى ثم . قال : يا اسماء لاتخبري فاطمة بهذا ، فانها قريبة عهد بولادته وانهارويت كثيرة في عدة كتب ، ويندفع الاشكال بان الذكر له تأثير عظيم من تهيج الاحز ان ، كما هو المعلوم بالعيان والوجدان ، ولذا يجددون ذكر مصائب الائمة عليهم السلام في كل عصر وزمان وليس المقصود الاعلام ولكن الذكر له تأثير عظيم في تهيج

الاحزان ، فهي سلام الله عليها كانت عالمة بحال المولود. ولكن ذكر بكاء النبي ﷺ وأخباره له تاثير فيها في تلك الحالة ، وكان الواجب التحذير عنه في حال قرب العهد بالولادة لما بها من الضعف والوهن .

لي: باسناده : عن ابن عباس . قال: كنت مع أمير المؤمنين في خروجه إلى صفين فلما نزل نينوا وهو شط الفرات .

الباب السابع فيما جرى عليه (عليه السلام) بعدبيعة الناس ليزيد بن معاوية ، وهلاك معاوية ففى جميع هذه كان يزيد باعتقاد الناس خليفة رسول الله ﷺ وكانوا يسمونه أمير المؤمنين ، ويعتقدون وجوب طاعته، ويتقربون إلى الله - تعالى - بالانقياد له وحيث انهم ازالوا أمير المؤمنين عن مقامه ، نال أمر آل الرسول الى أن نفذ عليهم حكم صنمي قريش ، وجرى عليهم ماجرى ، حصل وهن عظيم في خليفة الله في ظاهر الحال ، وصار عند الناس كاحد من الرجال ، فنسوا البيعة في يوم الغدير ، وحرفوا كتاب الله المنزل في حقه ، الى ان قتل عثمان ، فجعل آل أبي سفيان طلب ثاره عنوانا لمحاربتة ، وطمعا في الخلافة فنالوا فوق ما كانوا يريدون ، خصوصاً بعد ما استشهد أمير المؤمنين ، عليه السلام فانه احتال في اندراس آثار النبوة ، ومحو ماجاء به النبي ﷺ ونزل به الكتاب ، فحمل الولاة والقضاة على وضع الاخبار في ذم أمير المؤمنين عليه السلام ومدح عثمان والشيخين ، واعلان الخطب باللعنة في المساجد على المنابر .

ولنمهد مقدمة مشتملة على اساس المصائب والزايبا ، كاشفة لاسرار ما في الاخبار دافعة للشبهات والوساوس ، فهقول : بعون الله - تعالى - إن الذي يظهر من التواريخ ان العمدة من المعمورة ماعدى القسطنطينية ، أما كانت بيد المسلمين ، وأما كانت مشرفة على ذلك في آخر أمر معاوية ابن ابى سفيان حيث ، وإنه أخذ البيعة ليزيد استقر أمره نفذ حكمه فيها لاهل الاسلام ، وسعة ممالكهم على ما في كتب السير .

فمن سمت الشمال جيحون وجبال طبرستان و گیلان و باب الابواب و بعض جبال جركس وجميع أرمستان و كرستان و شط الفرات إلى آذر بايجان بمنزلة خط يحده من جبال فارقة اشياء الصغير إلى البحر الابيض .

ومن الغرب قبرس و روس كانت تحت تصرف المسلمين وبحرأينتهى إلى ساحل مملكة فارس وإلى إفريقيا ، جميع ممالك فاس وكوفس و طرابلس الغربى وفزان وسودان ونوبة ومصر وكانت تحت سلطنة الاسلام ، وايضاً يوخذ خط للتحديد من البحر الاحمر الى سمت باب المندب ، فجميع مملكة سوبال التى من الافريقا ايضاً داخله تحت هذه السلطنة .

ومن سمت الجنوب وساحل جزيرة العرب إلى بحر الفارس و جزيرة البحرين في تصرفهم ، ومن بحر فارس وعمان وهنديتصل بمصب شط سند ويحيط بمملكة مكران وسيستان وكابل وشيء من لاهور الهند ومن جبال پار و پايز ويتصل بمنبع جيحون وجميع ما كان من الممالك مجاورة لهذه الحدود كانت في رياسته الفلق والاضطراب لسطوة الاسلام وغاية شوكته ، وأما إستثناء القسطنطينية المسمى فعلا باسلامبول عند العامة وعبر عنها في القرآن الكريم بالروم فهو ايضاً لم يكن تفخر في عسكر الاسلام ، بل إنما هو لقرب موت معاوية - لعنة الله - وخوفه على يزيد في خلافته وسلطنة لابتلائه بالمفساد الداخلية وإن تشغله ذلك عن التمحض لدفع الروم والقتال معهم .

بيان ذلك إجمالاً أن في أواخر عهد معاوية - لعنة الله - سنة ثمان وأربعين من الهجرة ، تقريباً بعد فتح الأعراب الاسكندرية مصر ، توجهوا إلى سبيل ، ودخلوا بندر مير اكس ، ونهبوا كل ما كان في تلك النواحي ، وفي سنة إثنين وخمسين حصل وهن عظيم في دولة روم ويونان من جهة الطاعون وغيره ، وأمر معاوية تهيو السفن المعدة للحرب للانتقال من بندر إسكندرية إلى قسطنطينية ، فقتلوا من في الجزائر والسواحل ، ونهبوا وبقوا في الشتاء في خليج ازمير والقيصر توسل بمادة محرقة تسمى جيبارة في دفع عسكر الاسلام ، وبعد تبين هذه المادة حصل وهن فيهم ، فبعد محاصرتهم للروم سبع سنين ، قبل أشهر من هلاك معاوية ، وتكسر عسكر الاسلام ، وقتل منهم ثمانون الفامنهم سفيان بن عوف ، وبعد هذا الانكسار رأى معاوية أن يصلح ملك الروم لما رأى من ضعف بدنه ويقينه بقرب موته أرسل جماعة من النصارى من الأعراب بهدايا إليه ، وهي الغنائم التي أخذوها من بلاد ايران ، والترك ، وحدود الصين ، وملك الروم

أرسل مع سفراء معوية بتريس؛ أى - الشخص الاول للصلح ، ويقال له اثران ، بمعنى - الحي فوقع الصلح بين معوية و القيصر ، و كان العهد مشتملا على أربعة فصول .

الفصل الاول : إن هذه المصالحة التي هي بمنزلة المتاركة مدة ثلثين سنة ، بين القيصر كنتا نين سلطان جميع بلاد ممالك الافرنج ، شرقاً وقرباً ، و روم ، و يونان ، وبين معاوية بن أبى سفيان ، الخليفة و سلطان بلاد العرب ، وإيران ، و توران و ماوراء سيحون ، وما بين ولاة العهد و الامراء صار هذا العهد .

الفصل الثانى : إن معوية و اخلافه يدفعون إلى ملك الروم كل سنة ثلثين ألف مسكوك من الذهب ، و ثمانمائة من اسراء النصارى ، و ثمانمائة فرس .

الفصل الثالث : تعهد ملك الروم و أخلافه أن لا يتعرضوا في هذه المدة بوجه من الوجوه شيئاً من ممالك العرب .

الفصل الرابع : إن معاوية يدفع المبلغ المزبور باسم الخراج إلى الروم ، فبعد معاوية كان يزيد لعنة الله يؤدى هذا الخراج ، و طال الامر إلى زمان و ليدين عبد الملك فغلب عليهم وبقى ذلك السفير المسمى بحى في دمشق ، إلى أن هلك معاوية - لعنة الله - و قبل هذا في أيام عمر أيضاً دخل المدينة بعنوان السفارة من هراكيلوس ، و حمل عقداً مرصعاً لزوجة القيصر ، إلى أم كلثوم بنت أمير المؤمنين ، التى كانت زوجة عمر ، و ذلك إن غلبة المسلمين على مصر ، و فتحهم إيها صار موجبا لا اضطراب قيصر الروم .

ولما كان بين سيروس رئيس ملة النصارى ، و بين نائحة عمر و عاص علفة ، و إرتباط قام كتب إلى هراكيلوس قيصر الروم أن كتب<sup>(١)</sup> إن زوجت بنتك لعمر فانا أقدر إن أسترجع المصر ، و اصلح ذات البين ، فاجاب هراكيلوس بان عمر له زوجة مثل أم كلثوم ، فكيف يرضى بمصاهرتي ، و لما اشتهر هذا الخبر بالمدينة ، قال : لام كلثوم ، إن تبعت إلى زوجة قيصر ببعض الهدايا ، و لما وصلت الهدايا إليها ، أرسلت زوجة القيصر أيضاً

مع هذا السفير الكبير الذى كان أول شخص في الروم عقد أمر صا بالجواهر له قيمة كثيرة .

وفي كامل ابن الاثير : أنه لما وصلت هدايا زوجة قيصر وفيها العقد الفاخر الذى له قيمة كثيرة ، دخل عمر المسجد ، وأمر المنادي باحضار عامة الناس ، ولما اجتمع أعيان المهاجر والانصار ، قص عليهم ماجرى من أمر الهدايا ، وسئلهم إن الهدايا لمن ، فقالوا جميعا أنها لام كلثوم ، لانها بازاء ما أرسلت إليها من الهدايا ، ولانظر لزوجة قيصر في هذه الهدايا إلا إلى من ابتدئت بالارسال ، وليست ذمية حتى يحتمل أن يكون لها غرض في الخليفة ، ولا وجه لاشتراك المسلمين فيها .

وقال : عمر ليس الصواب ما ذهبتم إليه ، فان الرسول رسول المسلمين ، والبريد بريد هم ، والمسلمون عظموها صدرها ؛ فامر بالحاق الهدايا بأموال المسلمين ، وجعلها في بيت المال ، ودفع إلى أم كلثوم قيمة هداياها ، وما أنفقت في إيصالها .

ولا يخفى على ذوى النهى إن هذا الصنع من عمر ابن الخطاب أمر محبوب جاذب كاشف عند العامة عن غاية التقوى والزهد ، وبمثل هذه الأفعال جلس ذلك المجلس ورقى منبر رسول الله ﷺ ، ولو كان مثله في هذه الزمان لم يبق من لا ينقاد له ، الا من عصمه الله - تعالى - ولكن عند الخبير يدل مثل هذا العمل على العكس ، فان كون الهدايا لام كلثوم كان من الواضحات التي يدركها من له أدنى مسكة ، فان خفى عليه هذا الامر البديهي فالامر واضح ، مع أنه على هذا التقدير لا يجوز له إن يخالف الصحابة ، فيما اتفقوا عليه ، من إنهم لام كلثوم وإن كان يعلم الحال كما يعلمه غيره فغصب حق أم كلثوم وجعله لغيرها كما صنعه في الفدك والعوالي .

ثم إن احضار عامة المسلمين لاستكشاف مثل هذا الأمر الواضح لوجه له الا اظهار العظمة ، والجلالة ، والنسك ، والزهادة ، عند العامة ، والأفسيل دفع الشهادة انما هو سؤال العلماء من الصحابة من المهاجرين والانصار لا العامة وما اشبه أمر هذا الظلم ما ظلم به أمها سيّدة النساء العالمين ، واستدلال بان البريد بريد المسلمين ، وانهم عظموها في صدرها واضح الفساد ، فان بريد المسلمين إنما يستحقّ أجره عمله ، وهي

تراجع إلى المسلمين ، والتعظيم من الله - تعالى - والمسلمون بمنزلة الآلات ، قال :  
- عز من ، قائل - وما رميت إذ رميت - الخ - . وقال : وتظنون بالله الظنونا - الخ -  
والآيات الدالة على أن النصر من الله - تعالى - كثيرة . وقال : الله - تعالى - هو  
الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم - الخ - كاستدلاله في غضب الفدك  
والعوالي ، بقول النبي ﷺ نحن معاشر الانبياء لانورث درهما ولا ديناراً ، فإن معناه :  
أن ما جاء به الانبياء للام إنما هو العلم والدين لا الدنيا ولهذا . قال : ﷺ أَللّٰهُمَّ  
أَرْحَمْ خَلْفَائِي . قيل : يا رسول الله ﷺ ومن خلفائك . قال : الذين يأتون بعدي  
ويروون سنتي .

وفي الحديث : إن العلماء ورثة الانبياء ، قال الانبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً  
وإنما ورثوا العلم ، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر .  
والحاصل : إنه فرق بين وراثت الجهات العامة من النبوة وخصوصية السلطنة  
وراثته المال .

أما الاولى : فترجع إلى العلماء فهم الورثة والخلفاء وكل من كان أفقه كان أولى  
بالخلافة والوراثة .

وأما الثانية : فيدور مدار التنصيص من الله - تعالى - كالنبوة فانه - تعالى -  
أعلم حيث يجعل رسالته ، فلا سبيل إليه إلا الاتخاذ من الله - تعالى - كما حققناه في  
مقدمة الكتاب ، وأثبتنا بالبراهين بطلان الاجماع ، وانحصار الطريق في الآيات ،  
واستخلاف النبي ﷺ وتنصيبه ، وقد نزلت الآيات الصريحة في حق أمير المؤمنين ﷺ  
وأعلن النبي ﷺ بأمر الله - تعالى - لكافة المسلمين .

وأما الثالثة : فليس حكم الانبياء فيها إلا كحكم غيرهم وليس في الاخبار ما  
يؤهم أن ثيابه وداره وما كان يركبه وغيرها يرجع إلى بيت المال ، لكنهم الحقوا  
بهذه الرواية فقرة أخرى ، وهي ما تركناه صدقة ، وهو إفتراء على رسول الله ﷺ ،  
ومناف لميراث زوجات النبي ﷺ ، فهذا أول أساس الظلم بحق محمد وآل محمد ﷺ  
ومن فروعه ظلم بنت رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين بصورة العدل والانصاف ، كقتل ابنه

بعنوان أنه خرج على إمام زمانه يزيد ، فانا لله وإنا إليه راجعون ، وهذا السفير كان حاضراً في مجلس يزيد حين ورود أهل البيت عليهم السلام ، وكان يشاهد أن كل جماعة منهم مشدودين بحبل ، ورأى حالة الانكسار والذل والهزال الشديد من جهة عظم المصائب وشدة الملح ، فتألم من ذلك ورق قلبه ، وكان ليزيد وزيران ، أحدهما رومي ، والاخر عبد بن أوس ، فسأل السفير الوزير الرومي ، فقال : من أي الاسارى هؤلاء . فقال : من العرب . فقال : من أي قبيلة . قال : من بني هاشم . فقال : لمن هذا الرأس . قال : من رئيس هؤلاء الاسراء ، وإسمه حسين بن علي عليه السلام ، وهو الذي خرج على الخليفة فقال : السفير أي علي هذا . قال : صهر النبي صلى الله عليه وآله . فقال : أحدى بناته كانت زوجة عمر . قال : نعم وكان يزيد يسمع مقالات السفير ، فتوجه إليه . وقال : هل أنت تعرف زوجة عمر بن الخطاب التي كانت بنت علي عليه السلام . فقال : أي كانت هي في ذلك الزمان أجل من زوجة القيصر ملك الروم ، فقال : يزيد خرج علينا أخوها في العراق ، فقتله والي ملك النواحي ، وأسر أهله وبعث بهم إلينا . فقال : السفير والله لو بقي علينا من ذرية عيسى عليه السلام أحد لعبدها ، فمن أجل هذه القطعة من الخشب التي هي صليبه صار القيصر سلطان الايران ، سنين إلى أن أخذ منه ، وأنتم تفعلون هذا الفعل الشنيع بذرية نبيكم ، سلمنا أن هذا الرجل كان طاغيا ، وكان الصلاح في قتله ، فما ذنب هذه النسوة والاطفال ، فكيف أعتمد عليكم ، وأطمئن بعهدكم ، مع ما أرى من فعلكم مع ذرية نبيكم ، فمع أن الاسارى الذين يأتون بهم في قسطنطينية تعامل معهم معاملة العبيد والاماء فيباعون في الاسواق إلا أنا نرفق بهم ولا ترون منا إلا الخير وغاية الشفقة .

وحيث أن بمقتضى العهد أن تدفعوا إلينا ثمانمائة أسير من اسارى النصارى ، فادفع إلي هؤلاء بدلاً عن أسارى الروم ، حتى أريحهم من هذا النعب ، فغضب يزيد من كلامه ، ومن شدة غروره ، أراد أن يبطل العهد بعد أن أساء الكلام مع السفير ، بل أراد إهلاكه ، فمنعه جمع كضحاك بن قيس ، ومسلم ، وسائر الامراء ، خصوصاً الذين كانوا في الباطن باقين على الحالة النصرانية ، فخوفوا يزيد ، وقالوا : له أنت كنت في



نواحي قسطنطينية، ورأيت جلالة القياصرة، والآن أول سلطنتك، وعراق، وسيستان وخراسان بل ماعدى الشام جميع الممالك فاقدة للنظام، والحجازيون بواسطة عبدالله ابن زبير في غاية التزلزل، وقبيلة ما رونيت بتحريك القيصر، او بالتعصب في الدين في نواحي دمشق ينهبون ويقتلون، فالصلاح أن لا تتعرض للقيصر، وإلا فمسكره يدخل البنادر، فقبل يزيد النصيح وأعتذر من السفير، وأرسله بعد أيام بعز عظيم إلى قسطنطينية.

ونقل عن هذا الرجل، أن يزيد انفعل من كلامي، فبعث بالرؤس إلى مقابر دمشق، فدفت وأعطى الملبوس والمأكول للأسارى، وأخصهم، وقبل أن أخرج من الشام، رأيت ذلك الرجل الذي كان أسيراً مع النساء والاطفال، يلاقي يزيد في مجالس ورأيت في مسجد كان بجانب دار يزيد جالساً على وسادة يزيد، لكن من كثرة الضعف والتحول لا أطمئن أن يعيش بعد خروجي.

وهذه ام كلثوم ام زيد بن عمر ورقية بنته توفت في زمان الحسن عليه السلام واتفق وفاتها مع أبنها في يوم واحد، ولم يعلم التقدم والتأخر، فيعلم حكم التوراث، وحضرت الجنازة الحسنان عليهما السلام مع جمع من المشايخ كعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وأبى هريرة، فقدم الحسن عليه السلام عبد الله بن عمر للصلاة، وجعلوا زيدا بجانب الامام وامه إلى جنب زيد، وقالوا: إن هذا هو السنة، فإن الذكور مقدمة على الاناث.

وفي الوسائل: أخرجت جنازة ام كلثوم بنت علي عليه السلام وأبنها زيد بن عمر، وفي الجنازة الحسن والحسين عليهما السلام وعبد الله بن عباس، وأبو هريرة، فوضعوا جنازة الغلام ما يلي الامام والمرثية ورائه، وقالوا: هذا هو السنة، ولا يبعدان يكون إسمها زينب، فهي الزينب الكبرى بنت الزهراء عليها السلام، وأما ام كلثوم الصغرى فهي من زوجات أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا أحد الاحتمالات، وسيظهر الحال فيما بعد إنشاء الله - تعالى - وأما أخذ البيعة ليزيد فمجمل القول فيه على ما في كتب السير يأتي بعد بيان نسب يزيد، وهو ابن معاوية، بن أبى سفيان، بن حرب، بن أمية،

بن عبد شمس ، بن عبد مناف القرشي الاموي ، يكنى أبا خالد واهم ميسون بنت بجدل الكلبى وهى بدوية ، وراها معاوية يوما مترّمة باشعار معروفة .

منها : للبس عبائة وتقرعني : أحب إلي من لبس الشنوف : وبيت تخفق الارباح فيه : أحب إلي من قصر منيف : وأصوات الرياح بكل فج : أحب إلي من نقر الانوف و كلب ينهج الاضياف فيه : أحب إلي من هرّ الاف - و ديك يتبع الأضمان صعب أحبّ الىّ من قبل زفوف - وأكل الضب واليربوع دابى : أحب إلي من أكل الرغيف : وخرق إلي أن قال : وخرق من بنى عم نحيف : أحب إلي من عالج عنيف : فقال : لها معاوية أنت ما فرحت بهذه السلطنة العظمى ، بل عبرت عنى بهذه العبائر ، ونسبتنى إلى الكفر ، فطلقها ، وأرسلها إلى أهلها ، وفي الحاق يزيد إلى معاوية كلام لاهل السير .

نقل إنّ الواثق بالله قتل من بنى نعيم خلفا ، واسر جماعة أتوابهم إلى بصرة ، وكان فيهم رجل كبير السن متفكراً ساكتاً ؛ فقيل : له لم لاتكلم ؛ فقال : لان أفنى الزمان على نعيم : بسيف الترك والقتل الوصي : فقال : قال الدعي وعبد كلب : عظيم النبل من آل النبي ﷺ فقيل : له عرفنا الدعي ، يعنى زياد بن أبيه ، ولكن ما عرفنا عبد كلب . فقال : أن ميسون بنت بجدل كانت حاملة بالسفاح من عبدائها ، فوضعت يزيد في فراش معاوية فلاحق به .

وعن كتاب الزام النواصب وغيره أن ميسون بنت بجدل الكلبية أمكنت عبدائها من نفسها فحملت يزيد - لعنه الله - وإلى هذا إشار النسابة الكلبى ، فان يكن الزمان أتى علينا - إلخ - .

وعن كتاب تجارب السلف ، أنه كان لاب الميسون بجدل بن أنيف الكلابية غلام اسمه سفاح ، وكانت ميسون مكنته من نفسها ، إلى أن حملت يزيد ، ولخفاء الحمل حين تزوج بها معاوية زعم معاوية أنه ابنه ، فسماه يزيد .

و روى أنّ فاختة زوجة معاوية ام عبدالله . قالت : له إنك لا تزال ترجح يزيد

على عبد الله . فقال : معاوية أن هذا من جهة رجحانه عليه ، وأريك هذا المعنى ، فدعى عبدالله . فقال : يا بني أنى حلفت أن كل ما تريد مني اليوم أعطيك . فقال : اريد منك حما را وكلبا . فقال : مثلك حمارٌ ينبغي أن يعطى حمارا فدعا يزيد . فقال : له ذلك فسجد . وقال : أو لاتجعلنى ولىّ عهدك ، وتأخذ البيعة لى ، ثم أراد منه امورا آخر على هذا النسق ، فقبله في وجهه ، وأجاب دعوته فتصدى معاوية في سنة ست وخمسين لاخذ البيعة ، وعقد ولاية العهد ليزيد .

فمن الاستيعاب ، وكان معاوية قد إشار بالبيعة ليزيد في حيات الحسن عليه السلام ولكنه لم يكشفها ، ولا عزم عليها الا بعد موت الحسن عليه السلام .

وعن مقاتل الصيالى ، وأراد معاوية البيعة لابنه يزيد ، فلم يكن شيء أثقل عليه من امر الحسن بن على عليه السلام وسعيد بن أبى وقاص ، فدى إليها سما فماتامنه . وعن كتاب لما فات زياد ، وذلك سنة ثلث وخمسين ، ظهر معاوية عهدا مفتعلا

فقرئه على الناس ، فيه عقد الولاية ليزيد بعده ، وإنما أراد أن يسهل بذلك بيعة يزيد ، فلم يرضى الناس لبيعته سبع سنين ، ويشاور ويعطى الاقارب ويدانى الاباعد حتى استوثق له من أكثر الناس ، ولا يخفى أن قاطبة المسلمين كانوا مستنكفين من بيعة يزيد منكرين لها ، إلا أن معاوية في مدة سبع سنين أو اقل أو أكثر حملهم على ذلك بالطمع والخوف ، وأول من أسس هذا الاساس المغيرة ، فانه أستعفى عن أمانة الكوفة للكبير والضعف على وجه الحيلة والمكر ، فاراد معاوية أن يرسل سعيد بن العاص إلى الكوفة . فقال : رجل لمغيرة رأيت كاتبك في محضر سعيد ، واطن أن معاوية يريد أن يعطيه امانة الكوفة فذهب إلى معاوية وأضر الكراهة من أمانة الكوفة مكرأ منه ، فرجع الى أصحابه . فقال : لهم أن لم تحصل لكم اليوم أمانة فلا نصيب لكم بعد ذلك فغلب يزيد . فقال : له أنه لم يبق اليوم أحد من الصحابة و وجوه من قريش وأنت من أولادهم اولى بهذا الامر ، فلم لا ياخذ معاوية من المسلمين لك البيعة . فقال : له يزيد هل يصير هذا . فقال : له نعم وهو في غاية السهولة ، فذهب يزيد إلى أبيه وبلغه

ما قال مغيرة فدعاه معاوية وسأله عن ذلك . فقال : أنت رأيت من يوم قتل عثمان اختلاف الكلمة ، وسفك الدماء ، وبعد لا يؤمن من الفتن ، وسفك الدماء الانصب يزيد للخلافة . فقال : له معاوية أن هذا الامر العظيم لا بد له من رجل يقوم به . فقال له أنا اكفيك أمر الكوفة ، و زياد يقوم بامر البصرة ، وبعد طاعة العرايين لا يخالف أهل ساير الممالك . فقال : مغيرة لأصحابه لقد وضعت رجل معاوية في عز و ، بعيد الغاية على امة محمد ﷺ وفتقت عليهم فتقاً لا يرتق أبداً ، و عزم الكوفة ، وبعد الدخول بعث جماعة من أهله مع ابنه وأعظاهم ثلثين ألف درهم ، فلما وردوا على معاوية . قالوا : اننا جئنا لاصلاح أمر الامة فانا نخاف الفتنة من بعدك ، لتشتت الامراء في امر الخلافة ، فانصب لنا علما ، وحد لنا حداً ننتهي إليه . فقال : لهم إختاروا رجلاً يستحق هذا المنصب حتى أنصبه لكم . فقالوا : يزيد أولى بهذا الامر من جميع الناس ، وأهل الكوفة أيضاً على هذا الرأي ، ثم دعا ابن المغيرة وخلي به . فقال : بما ذا أشتري أبوك دين هؤلاء . فقال : بثلاثين ألف درهم ، وفي رواية اربعمائة دينار . فقال : معاوية ما أرخص ما يبيعون ، ثم كتب كتاباً إلى زياد ، و استشاره في ذلك ، فلما قراء الكتاب أستعظم هذا الامر ودعى عبد بن كعب النميري . وقال : له عندي سر لا أؤمن غيرك في أفشائه ، بعث اليّ معاوية مكتوباً في أمربيعة يزيد ، مع أنه متهاون في الدين ، مشغول باللهو والصيد ، فلا بد بذلك من أن تتوجه إلى الشام ، وتشرح لمعاوية أفعال يزيد ، وتقول : له أن التعجيل في هذا الامر غير جائز ، فان فيه تفويت للمقصود .

فقال عبيد الاولى أن لا تخالف معاوية في رأيه ، ولا تخطيه ، ولا تبغض إليه ابنه ، فانا أذهب إلى الشام ، وأجتمع مع يزيد ، وافهمه ما جرى ، والزمه أن يغير أفعاله ، ويدخل في زى أهل الصلاح والساد حتى يتمكن أبوه من انفاذ هذا الامر ، فهذا التبليغ مني ليزيد من قبلك أولى لك مما قلت لي أولاً ، وإنما اقول لمعاوية أن لا يستعجل . فقال : زياد بحجر الشخص على بركة ، فان أصبت فمما لا ينكر ، وان يكن خطاء فغير مستنشر فذهب واصل إلى معاوية مكتوبه المشتمل على النهي عن العجلة ، فقبل ذلك ، ومادام

زياد حيالهم يظهر هذا المعنى ، وبعده عزم على هذا الامر ، فارسل إلى عبد الله بن عمر مائة ألف درهم ، فقبل منه ، ثم عرض عليه ولاية عهد يزيد فانكر . فقال : أن معاوية يريد أن يشتري ديني بثمن بخس .

ثم كتب إلى مروان بالمدينة أنه قد قرب اجلي وأخاف على الامة من إختلاف الكلمة بعدى ، فاريد أن اعقد الولاية بشخص من بعدى ولا أقدم عليه بدون مشاورتك فالواجب أن اعرض ذلك على أهل المدينة وتكتب إليّ الجواب ، وما عندهم من الصواب فاطهر مروان لاهل المدينة مضمون رسالة المعاوية ، فاطهروا السرور والفرح بذلك فكتب مروان ذلك إلى معاوية .

وكتب معاوية مرة أخرى إلى مروان إختيار يزيد لهذا الامر ، فبلغ مروان أيضاً ذلك لاهل المدينة ، فقام عبد الرحمن بن أبي بكر . فقال : إنكم ما تريدون صلاح الامة ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل . فقال : مروان أيها الناس هذا هو الذى نزلت في حقه قوله - تعالى - والذى قال لو الديه اف لكما اتعدانني أن أخرج وقد دخلت القرون من قبلي . فقال : له عبد الرحمن يا بن الزرقاء اتوّل الآيات في حقنا فسمعت عايشه . فقالت : يا مروان ليس ذلك الشخص عبد الرحمن ، وأنت كذبت وإنما نزلت هذه الآية في فلان بن فلان ، فانت فضض من غم نبيّ الله ، والفضض محرّكة من أنتشر من الماء إذا تطهر ، وانكر أبو عبد الله ﷺ وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن زبير غاية الإنكار .

فكتب مروان ذلك لمعاوية ، وكتب معاوية سنة خمسين إلى عماله أن يدحدحوا يزيد للناس ، ويرسلون رؤساء البلاد إلى الشام ، فوفد إليه محمد بن عمرو بن حزم من المدينة ، واخف ابن قيس من بصرة . فقال : محمد يا معاوية أن كل راع مسؤول عن رعيته ، فانظر من تولى أمرة محمد ﷺ فتألم معاوية من كلامه ، واضطرب إضطراباً شديداً ، وقال : له لقد نصحت وارىت ما عليك ، ولكن لم يبق احد من الصحابة ، واما عندي ابني اولى ان اجعل له هذا الامر من اولاد الناس ، وقال لا حنف اذهب إلى

يزيد ، فلما أخرج من عنده . فقال : كيف رأيت ابن أخيك . فقال : رأيت شابا ونشاطا وجلاءً ومزاحاً .

وفي شرح ابن أبي الحديد ان من جملة الوفود من أهل الكوفة هاني بن عروة المرادي ، اما هاني بن عروة فانه اجل واعظم من أن يتوهم فيه ذلك . فقال : يوما في مسجد دمشق لاصحابه ، واعجبنا ان معاوية يدعونا إلى بيعة أبنه يزيد ، ولا يكون هذا أبداً ، فسمعه شاب من أهل الشام ، فنسّم إلى معاوية . فقال : له معاوية اذهب إليه غداً فلما تفرق الناس من حوله ادن إليه ، وقال انّ معاوية بلغته مقالتك ، وأنت تعلم ان بني امية يسفكون دماء الناس ، وإنّما أخاف عليك فبلغه ذلك . فقال : هذا ليس نصحا منك ، بل انما هو بملقين معاوية . فقال : له الشاب مثلي كيف يصل إلى معاوية . فقال هاني . قل : لمعاوية يقول : لك هاني ، والله ما إلى ذلك من سعيك كلا انهض يا ابن أخي راشد ، فلما بلغ معاوية كلام هاني . قال : نستعين بالله عليه ، فامر بعد أيام ان الوفود يكتبون حوائجهم فقضى معاوية جميع حوائج هاني .

ثم . قال : له هل لك حاجة اخرى . قال : ان تجيزني ان آخذ البيعة من أهل الكوفة ليزيد . فقال : معاوية مثلك يتكفل بهذا الامر ، فلما ورد الكوفة شارك المغيرة في اخذ البيعة ليزيد .

وكتب معاوية كتاباً ارسلها إلى مدينة لا يبعد الله عنه وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن جعفر ، وعبد الله بن الزبير ، يدعوهم فيها الى بيعة يزيد ، فامتنعوا من ذلك ، فكتب معاوية إلى والي المدينة ، وهو مروان في ذلك الزمان ، او سعيد بن العاص ، ان ياخذ البيعة من ابناء المهاجرين والانصار ماعدى هؤلاء ، ولا يتعرض لهم حتى يجيء الى المدينة ، فكتب الوالي ان سائر الناس لا يخالفون هؤلاء ، فلا يبايع احد قبلهم ، فكتب معاوية ان لا يتعرض لاحد حتى يدخل المدينة ، وعزم على ذلك ، فبعد بيعة اهل العرايين ، وأهل الشام ، عزم الحجاز مع الف فارس . فقال : لابن الزبير حين لاقاه ، لامر حبا ، ولا اهلاً خب خب قلعه يدخل رأسه ويضرب بذنبه ويوشك والله ان

يوخذ بذنبه ويدق ظهره ، ولعبد الرحمن لا اهلا ولا مرحبا ، شيخ قد خرف وذهب عقله وبالنسبة الى عبد الله بن عمر ، والامام عليه السلام فعل ما يقرب مما صنع بهم ، والاخبار في هذا المعنى مختلفة .

وعن كتاب الامامة والسياسة ، أن معاوية لاقى في جرف . الامام عليه السلام ، وابن عباس . فقال : مرحبا بابن بنت رسول الله ، وابن صوابيه ، وأقبل إليهما إقبالا عظيماً ، وتوجه إلى مروان ، وقال : هذان شيخا عبد مناف ، وفي تمام الطريق كان مصيئا حكمهما إلى أن ورد المدينة ، وبعد أيام توجه الامام إلى مكة ، ولما بلغ ذلك معاوية ، دعى ابن عباس ، وعائشة على ذلك . فقال : له نحن أولاد عبد مناف ، رضعنا من ثدي واحد ، وكنت أرجو من بني هاشم الموافقة في جميع الامور ، ولكن لما إنتهت السلطنة إلينا ، ما نشاهد منهم إلا العداوة ، والمنازعة خصوصاً الحسين عليه السلام فانه يبلغني منه كلمات لو لم يتكلم بها كان أصلح لشأنه ، ولا نطمعوا أن يكون فيكم مثل علي المرتضى والحسن المجتبي عليهما السلام ، وأطنب الكلام . فقال : ابن عباس ، أما ما . قلت : إننا جميعا أولاد عبد مناف ، وكان لك رجاء في مودتنا ، فهو حق ، ولكن لا تقبل إنه ليس فينا مثل من مضى ، وإياك ومثل هذه المقالة ، فإن حسين بن علي عليه السلام ابن أبيه ، فلا تنجزه ، فإن جميع الناس يلوموك على ذلك ، وليس اليوم على وجه الارض ابن لنبينا غيره . فقال : له معاوية أحسنت فيما قلت وقبلت نصحتك ، ولكنه بعد هذا اليوم صعد المنبر ، وبالع في مدح يزيد ، وقال : في آخر كلامه إن هؤلاء لا يزالون يمتنعون من البيعة إلى أن تبطلوا بمصيبة تفنيهم ، وقد أنذرت إذا أغنت النذر ، ثم أنشد متمثلاً : قد كنت حذرناك آل المصطلق : وقلت يا عمر أطعني وأنطلق : إنك أن كلفني ما لم اطق : ساءك من سرّك من خلق : دونك ما استسقيته فاحسن ودق : وذهب من المسجد إلى حجرة عائشة ، فلما جلس . قال : له عايشة بلغني أنك قلت أنه إن لم يبايع حسين عليه السلام وأصحابه لاقتلنهم ، فما هذه التعهد به ، فانكر معاوية ، واعتذر وجلس معاوية يوما مجلسه على أحسن هيئة ، وأتم زينة ، واحضر خدمته الخواص ، ومنع العامة ، واحضر

الامام عليه السلام وابن عباس ، فلما دخل ابن عباس أجلسه على مسنده ، وحدثه ساعة ، وقال : له فيما . قال : إن الله - تعالى - أختصكم بحظ وافر من مجاورة حرم رسوله والاستيناس بمرقده الشريف .

فقال له ابن عباس ، أن حظنا من القناعة ببعض ، والحرمان عن الكثرة أفر ، فتغافل معاوية عما أراده ابن عباس ، واشتغل بذلك الاعمار ، واختلاف الطبائع إلى أن دخل الامام عليه السلام ، فاجلسه عن يمينه على وسادة ، وقام يسئل عن أولاد الحسن عليه السلام وأعمارهم فاجابه ، ثم خطب خطبة فحمد الله - تعالى - ، وانتهى على الرسول صلى الله عليه وسلم وأطنب في الثناء عليه ، ثم . قال : إني إنما أريد إصلاح أمر الامة في ولاية يزيد ، وبالغ في مدحه بالعلم والتقوى ، ثم . قال : إنكم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين إرتحل من الدنيا ، تقلد أمر خلافته أبو بكر مع وجود أهل البيت عليهم السلام ، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة يا بني عبد المطلب ، فاراد ابن عباس أن يتكلم ، فاشار إليه الامام عليه السلام بالسكوت ، ثم حمد الله ، وصلى على رسوله صلى الله عليه وسلم . وقال : يا معاوية أن أخطب الخطباء وأفصحهم يعجز عن بيان واحد من ألف فضائل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنك فيما قلت في يزيد أردت أن توقع المسلمين في حقه في شبهة ، وبهذه المزخرفات تبدل عقيدتهم فيه ، فهل توصف مجهولا وتمدح غائبا ، مع أن يزيد دليل على نفسه ، وأعماله شهود عليه ، هيهات هيهات يا معاوية ، فضح الصبح فحمة الدجى ، وشهرت الشمس أنوار السراج ، فان أردت أن تبين حال يزيد فاسئل البنات ، وكلاب الصيد ، والحمام ، والمزامير ، فاعرض عن كفالة أمر الامة ، مع هذه الذنوب العظام التي ارتكبتها ، ولا يدعوك حب إبنك على إرتكاب هذا الامر ، فان عمرك قد أنقضى ، ولم يبق من أيامك إلا قليل ، وبعده يوم مشهود ، وعملك محفوظ ، ولات حين مناص ، فافحمه ووعظه وأثبت استحقاقه للامامة دون يزيد ، فتوجه معاوية إلى مكة .

فقال : يوما أن المسلمين بايعوا يزيد رغبة ، وإمتنع جمع من ذلك مع أن اللائق بهم موافقة غيرهم ، ولو رأيت من هو أولى من يزيد بهذا الامر لاخترته .



فقال : الامام عليه السلام إنك تعرف أن غيره أولى حسباً ونسباً ، وعلمنا وديننا بهذا الامر ، ومع ذلك اخترت إبنك وأمرته على الامة . فقال : معوية إنك تريد من هذا نفسك . فقال : الامام عليه السلام نعم ما قلت : إلا الحق وما أدعيت إلا ما استحق . فقال : معوية إنه لا مجال لانكار شرفك ، فان أمك سيدة نساء العالمين ، ولابيك سوابق في الاسلام ، وفضائل مشهورة ، ومناقب لا تحصى ، ولكني غلبته في المجاكمة ، ويزيد أعلم منك بالسياسة ، وتولي السلطنة . فقال : الامام عليه السلام كذبت فان يزيد شارب الخمر مشغول بالملاهي ، ومن تكب للمناهي ، فقال : لا تقل في إبن عمك هذا ، فانه لا يقول فيك . فقال : الامام عليه السلام أنا أقول ما اعتقد فيه ، فدعه يقول في حقي ما يراه ، فلما عزم على الخروج من مكة ، أمر أن يجعلوا إيقاله ومنبره بقرب الكعبة ، فدعى الامام واصحابه . فقالوا : إنه دعانا لامر عظيم ، ولا يتخذ عن احد بخدعة ، ولتحضرن جوابا لمقالاته ، فلما دخلوا عليه ، قال : قد رأيتم تسجيل حيلتي ، وحسن سيرتي ، وانماضي عن ماصدر منكم من الجفاء ، هذا يزيد إبن عمكم وأخوكم ، فقدموه ، وسموه خليفة ، وأمر العزل ، والنصب ، والامر ، والنهي ، وجباية الخراج ، وتقسيم العطايا اليكم ، من غير معارض ، وممانع واعاد هذا الكلام ، فلم يجبه أحد ، فتوجه إلى إبن الزبير . فقال : انت خطيب القوم فتكلم . فقال : انت أفعل أحد الثلاث . الاول : ان تناسى برسول الله صلى الله عليه وآله فانه ارتحل ولم يعين أحداً ، واختار الناس من بعده أبا بكر فقال : معوية ليس في هذا الزمان مثل أبي بكر . فقال : الثاني : بسنة أبي بكر ، فانه لم يجعل الخلافة لولده ، وجعله لعمر . فقال لا يكون ذلك ، اذكر الثالث :

فقال : اعمل بسنة عمر ، فانه لم يجعل لا ولاده في ذلك نصيبا ، وجعل الخلافة بين ستة علي الشورى . فقال : معوية انك انت خصلة اخرى . فاذكرها . فقال : لا أعلم غيرها . فقال : معوية قد اعذر من انذر الحاكم اكالمكم وتكذبوني على رؤس الاشهاد ، وتردون علي مقالتي ، وانا ما عندي عند الناس ، واقتل من خالفني ، فالاولى لكم ان تحفظوا دمائكم ، فامر بان تقف على كل واحد اثنان يشهران الصيف ، فاذا خطب الناس

يضربون عنق من يتكلم بتصديق او تكذيب ، فصعد المنبر . فقال : انا وجدنا أحاديث الناس ذات قالوا ان حسيناً ، وابن ابي بكر ، وابن عمر ، وابن الزبير ، لم يبايعوا يزيد ، وهؤلاء الرهط سادة المسلمين ، وخيارهم ، لانبرم أمراً دونهم ، ولا ننقض أمراً إلا بمشورتهم ، واني دعوتهم ، فوجدتهم سامعين ، مطيعين . فبايعوا ، وسلموا ، واطيعوا ، فقال : اهل الشام ، قد استعظمت أمر هؤلاء ، فأذن لنا ان نضرب اعناقهم ، ونحن مانرضى ببيعتهم سراً ، حتى يبايعوا جهاراً . فقال : معاوية مأهون على أهل الشام سفك دماء قريش ، و يريدون بهم سوء ، فمنعهم عن ذلك ، فقام الناس ، و بايعوا يزيداً ، فنزل معاوية عن المنبر ، و ركب فوراً ، وتوجه الى المدينة ، وأخذ من أهل المدينة أيضاً البيعة ، وارتحل إلى الشام ، وقطع صوت بني هاشم خاصة ، فاعترضه ابن عباس . فقال : لأعطيكم درهماً حتى يبايع حسين عليه السلام . فقال : لا فسدن عليك الامر ، وانت تعلم اني اقدر على ذلك ، فخاف معاوية ، واعطاهم بعد ذلك ، ولكن الامام لم يقبل منه ، واما استيصال الشيعة ، قبل انتقال معاوية ، خصوصاً أهل الكوفة ، من جهة زياد ، و اعلان الخطباء باللعن ، واهتمام الامراء بحمل الناس على وضع الاحاديث ، في ذم أمير المؤمنين عليه السلام ، ومدح اعداء الدين ، والمنع من اظهار مناقبه .

فبيان انه اختلف الكلمة ، واضطربت الامة ، بعد ارتحال سيد البشر ، الى ان تصدى معاوية لدفع الخلافة ، وطمع بها ، وجعل دم عثمان وسيلة إلى ذلك ، فوقع حرب صفين ، وواقعة الحكمين كانت فتنة عظيمة إلى أن قتلوا أمير المؤمنين عليه السلام و اضطرب الحسن عليه السلام من جهة نفاق اهل العراق إلى الصلح بشرائط ولما استقبل معاوية ، فصعد المنبر يوم الجمعة ، في النخلة و . قال : في خطبته اني لم أقصد من هذا القتال ، والجدال ان أحملكم على الصلوة ، والصيام ، والحج ، فانكم كنتم تفعلونها ، وإنما أردت ان أأنامر عليكم ، والله - تعالى - اعطاني السلطنة التي كنت أريدها ، وإن كنتم كارهين لها .

و اما ماجرى بيني وبين الحسن عليه السلام من العهود والمواثيق ، فالان جعلتها تحت

قدمي ، فلا وفي بشيء منها .

وفي البحار : عن كتاب سليم بن قيس ، عن أبان ، عن سليم ، وعمر بن أبي مسلمة  
قالا : قدم معاوية حاجاً في خلافته المدينة بعد ما قتل أمير المؤمنين عليه السلام ، وصالح  
الحسن عليه السلام واستقبله أهل المدينة فنظر فإذا الذي استقبله من قريش أكثر من  
الانصار ، فسئل عن ذلك ف قيل : انهم محتاجون ليست لهم دواب ، فالتفت معاوية الى  
قيس بن سعد بن عباد . فقال : يامعشر الانصار مالكم لاتستقبلوني مع إخوانكم من  
قريش . فقال : قيس . وكان سيد الانصار وابن سيدهم اقعدا يا أمير المؤمنين ، ان لم يكن  
لنادواب . قال : معاوية فابن النواضح . قال : قيس افنيهاها يوم بدر يوم أحد وما بعدهما  
في مشاهد رسول الله ﷺ حين جزيناك وأباك على الاسلام حتى ظهر امر الله وأنتم  
كارهون ، ثم . قال : قيس اما ان رسول الله ﷺ . قال : سترون بعدى أثره ثم . قال :  
يامعاوية تعيرنا بنواضحنا ، والله لقد لقيناكم يوم بدر ، وأنتم جاحدون على اطفاء نور  
الله ، وان يكون كلمة الشيطان هي العليا ، ثم دخلت انت وأبوك كرها في الاسلام الذي  
جزيناكم عليه . فقال : معاوية كأنك تمن علينا بنصر تكم ايانا ، فله ولقريش بذلك المن  
والطول ، الستم تمنون علينا يامعشر الانصار بنصر تكم رسول الله وهو من قريش وهو  
ابن عمنا ومننا ، فلنا المن والطول ان جعلكم الله انصارنا ، واتباعنا فهداكم بنا . فقال : قيس  
ان الله بعث محمداً ﷺ رحمة للعالمين فبعثه الى الناس كافة ، والى الجن والانس ، والاحمر  
والاسود والابيض ، اختاره لنبوته ، واختصه برسالته ، فكان أول من صدقه ابن عمه على  
بن أبي طالب عليه السلام ، وأبو طالب يذّ ب عنه ، ويمنعه و يحول بين كفار قريش وبين أن  
يردعوه ، ويؤذوه ، وامر ان بلغ رسالة ربه ، فلم يزل ممنوعاً من الضيم والاذى ، حتى  
مات عمه ابو طالب عليه السلام ، وامر ابنه بموازرتة ، فوازره ونصره ، وجعل نفسه دونه ، في  
كل شديد ، وكل حين وكل خوف ، واختص الله بذلك عليا من قريش ، واكرمه من  
بين جميع العرب والعجم ، فجمع رسول الله ﷺ جميع بنى عبدالمطلب فيهم أبو طالب  
وأبولهب ، وهم يومئذ اربعون رجلا ، فدعاهم رسول الله ﷺ وخادمه على عليه السلام  
ورسول الله في حجر ابي طالب . فقال : أيكم ينتدب أن يكون أخي .

وفي الاحتجاج : ان معاوية مرّ بحلقة من قريش ، فلما رأوه قاموا غير عبد الله بن عباس . فقال : له يا بن عباس مامنك من القيام كما قام اصحابك الا الموحدة اني قاتلتكم بصفين ، فلا يجد من ذلك يا بن عباس فان عثمان قد قتل مظلوماً . قال : ابن عباس فعمر بن الخطاب قد قتل مظلوماً . قال : عمر قد قتله كافر ، قال : ابن عباس فمن قتل عثمان قال : قتله المسلمون . قال : فذلك ادحض لحجتك . قال : فانا قد كتبنا في الافاق ، فنهينا عن ذكر مناقب علي عليه السلام واهل بيته فكف لسانك . فقال : يا معاوية انت هنا عن قراءة القرآن . قال : لا . قال : انت هنا عن تاويله . قال : نعم . قال : افنقره ولا نسئل عما عني به الله - تعالى - ثم . قال : ايها اوجب علينا قرائته أو العمل به قال العمل به قال : فكيف تعمل به ولا تعلم ما عني الله به . قال : سل عن ذلك من ناوله غير ما أوّله أنت وأهل بيتك قال : إنما انزل القرآن على بيتي ، فنسئل عنها آل أبي سفيان ، يا معاوية انت هنا ان نعبد الله بالقرآن بما فيه من حلال ، وحرام ، فان لم تسئل الامّة عن ذلك حتى تعلم تهلك وتختلف . قال : اقرؤا القرآن وتاولوه .

وعن عبد ربه في كتاب العقد : ان معاوية بعد وفات الحسن عليه السلام دخل المدينة ، وأراد أن يسب علياً على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله . فقالوا : له أن سعد بن أبي وقاص في المدينة ولا يرضى بذلك ، فلا بد لك من أن ترى رأيه ، فاحضره وأظهر ما أراه . فقال : سعد والله لو فعلت ذلك ، لخرجت من هذا المسجد ، ولا أعود أبداً ، فاخر معاوية ذلك إلى أن مات ، و بعده كتب إلى عماله ، وأمرهم بذلك ، وكتب أم سلمة إليه ، أنك تسب الله ورسوله على منابر المسلمين ، فاني أشهد بالله إن الله - تعالى - ورسوله يحبان علياً ، ولكنه ما ألتفت إليها ، وكتب إلى عماله في الافاق ، أن لا يقبلوا شهادة شيعة علي ، وإن يكرموا كل من روى فضيلة في حق عثمان ، و أن يثبتوا إسمه وإسم أبويه وقبيلته وعشيرته في الديوان ، وأن يعطوه عطايا جليلة ، وبهذه الحيلة نشر بين الناس مناقب عثمان ، وكان يرغب الناس بحطام الدنيا إلى ذلك ، وكانوا يزدادوا الاخبار الكاذبة يوماً فيوماً ، ثم كتب مرة أخرى إلى عماله أنه لا يكتفي بما أشتهر

من مفاخر عثمان ، ولا بد بعد ذلك من نشر فضائل الاولين ، والصحابة ، و كل منقبة لابي تراب في السنة الناس ، فلا بد من وضع نقيضها له ، ومثلها للمغيرة ، فان ذلك أدهش لحجة شيعة ، فقرأ هذه الرسائل للناس ، فقويت قلوب الناس واعمى أبصارهم حب المال و الاعتبار ، فباعوا الدين بالدنيا ، و وضعوا في مدح الصحابة أحاديث مفتعلة ، وحملوا العامة على روايتها ، والخطباء باعلى الصوت روهوا على المنابر ، والمعلمون علموا الاطفال بها ، كما كانوا يعلموهم الآيات القرآنية ، إلى ان رسخت هذه العقائد في قلوب النساء ، فلما استقر هذه الامور ، كتب إلى عماله بمحو اسماء الشيعة من الديوان ، وأن يحرموهم من العطايا ، ثم أمر بهدم دورهم ، وأشدت البلاء باهل العراق خصوصاً على أهل الكوفة ، وأبتلوا بمصائب عظيمة ، حتى أنه لو كان كلام بين إثنين كانوا يخافون من عبيدهم ، ومماليكهم ، ولا يظهرون عندهم الا بعد أخذ الموائيق والايمان المغلظة في كتمان الاسرار عن الاعداء ، فلما مضت أيام على هذا النسق ، وكثرت الاخبار الموضوعة ، والاحاديث المجعلولة ، وشاعت المفتريات بين الناس ، فاجتهدت الولايات والفقهاء في نشرها ، وكانت ذلك للقرء وأهل الريا فوائد عظيمة ، فباعوا الناس بهذه الاكاذيب كانوا يملكون الضياع والعقار ، ولكثرة الاشتهار ، وتمادى الاعصار ، أشبه الامر أيضاً على من كان له حظ من الدين ، فاعتقدوا بحقيقتها ، لاعتقادهم بعدالة الرواة فانهم كانوا عند الناس من الثقات ، فمضت على ذلك أيام حتى توفي المجتبي عليه السلام ، فازدادت البلايا على الشيعة اشتداداً ، فكانوا يقتلون كل من يروون من شيعة على عليه السلام او ينفوه من وطنه وما قنع معاوية بذلك حتى نهى الناس أن يسموا الحسين عليه السلام - ابني رسول الله عليه السلام .

وروي عن ذكوان مولى معاوية : إن معاوية منع الناس عن تسمية الحسين عليه السلام ابني رسول الله عليه السلام فانهما أبنا على عليه السلام ، ومن خالف يعاقب على ذلك ، وأمرني في بعض الايام بثبت أسماء أولاده ، فتركت ذكر أولاد البنات ، فسئلني عن السب فقلت ، إن أولاد بناتك أولادك ، وأما رسول الله عليه السلام فلا . فقال : مالك فاتلك الله اياك أن

يسمع أحد هذه المقالة ، منك بعد ذلك ، ولما استشهد الحسين عليه السلام أشتدت المحن علي محبتي أمير المؤمنين عليه السلام فلما تولى عبد الملك بن مروان ، اعطى ولاية الكوفة لحجاج بن يوسف الثقفي ، فحمل من في ذيّ الصلاح من الناس إلى التقرب إليه بيفض علي عليه السلام وكان يعطيهم عطايا جليلة ، حتى أن جدّ الأصمعي صاح في مجلس عام ، وقال : يا أمير إني اشكوا عليك ابوى حيث سمياني علياً وأيضاً أنا في غاية الفقر ، واحتاج إلى عطايك ، فضحك حجاج وأرجع إليه شغلا يليق بحاله ، وفي ابن عرفة المعروف بنفطوية ، وهو من أكابر المحدثين ، واعلامهم في تاريخه ، ان أكثر الاحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة ، افتعلت في أيام بني امية ، تقريباً إليهم بما يظنون أنهم يرغمون انف بني هاشم .

و في شرح الاربعين للشيخ البهائي - ره - ، باسناده عن سليم بن قيس الهلالي . قال : قلت : لأمرير المؤمنين علي عليه السلام إني سمعت من سلمان ، والمقداد ، وأبي ذرّ شيئاً في تفسير القرآن ، وأحاديث عن نبي الله عليه السلام غير ما في أيدي الناس ، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ، وما رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ، ومن الأحاديث من نبي الله ، أنتم تخالفونهم ، وتزعمون ان ذلك كله باطل اترى الناس يكذبون علي رسول الله عليه السلام متعمدين ، ويفسرون القرآن بارائهم . قال : فاقبل : علي عليه السلام إلى . فقال : قد سئلت فافهم الجواب ، ان في ايدي الناس حقاً و باطلاً ، وصدقاً ، وكذباً ، وناسخاً ، ومنسوخاً ، وعاماً ، وخاصاً ، ومحكماً ، ومتشابهاً وحفظاً ، ووهماً ، وقد كذب علي رسول الله عليه السلام في عهده ، حتى قام خطيباً . فقال : أيها الناس قد كثرت علي الكذابة ، فمن كذب علي متعمداً فليتبوء مقعده من النار ، ثم كذب عليه من بعده .

و انما أناكم الحديث من أربعة ، ليس لهم خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام ، ولايتائم ولا يتحرج ان يكذب علي رسول الله عليه السلام متعمداً ، فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ، ولم يصدقوه ، ولكنهم قالوا هذا من

رسول الله ﷺ وراه ، وسمع منه فاخذوا عنه ، وهم لا يعرفون حاله ، وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين بما اخبره ، و وصفهم بما وصفهم ، فقال : عز وجل ، و اذا رايتم تعجبك اجسامهم ، وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده ، وتفرقوا الى ائمة الضلال ، والدعاة الى النور بالزور والكذب والبهتان ، فولوهم الاعمال ، وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا ، واما الناس مع الملوك والدنيا ، الامن خصهم الله فهذا احدا الاربعة . ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئا لم يحفظ على وجهه ، و وهم فيه ، فلم يتعمد كذبا ، فهو في يده يقول به ، ويعمل به ، ويرويه ، ويقول : اناسمعت من رسول الله ﷺ فلو علم المسلمون انه وهم لم يقبلوه ، ولو علم انه وهم لرفضه .

ورجل . ثالث : سمع من رسول الله ﷺ شيئا امر به ، ثم نهى عنه ، وهو يعلم او سمعه ينهى عن شيء ، ثم امر به ، وهو لا يعلم ، فحفظ منسوخه ، ولم يحفظ الناسخ ، ولو علم انه منسوخ لرفضه ، ولو علم المسلمون ان ماسمعه منه منسوخ لرفضوه .

واخر رابع : لم يكذب على رسول الله ﷺ مبعوض للكذب ، خوفاً من الله تعالى . وتعظيماً لرسول الله ﷺ لم ينس على حفظ ماسمع على وجهه ، فجاء به كما سمع ، لم يزد فيه ولم ينقص منه ، وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ ، فان امر النبي مثل القرآن ، له ناسخ ، ومنسوخ ، وخاص ، وعام ، ومعكم ، ومتشابه ، وقد يكون من رسول الله ﷺ الكلام لوجهان ، كلام عام ، وكلام خاص ، مثل القرآن . وقال : الله عز وجل في كتابه ، ما اتاكم الرسول فخذوه ، وما نهايكم عنه فانتهوا ، فيشتبه على من لم يعرف ، ولم يدركه عنى الله به ورسوله ، وليس كل اصحاب رسول الله ﷺ يسأله عن الشيء فيفهم ، وكان منهم من يسأله ولا يفهمه ، حتى انهم كانوا يعجبون ان يجيبني الاعرابي الطارئ فيسأل رسول الله ﷺ حتى يسمعوا ، وقد كنت ادخل على رسول الله ﷺ كل يوم دخله ، وكل ليلة دخلته فيخيلني فيها ادور حيث دار .

وقد علم اصحاب رسول الله ﷺ انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيري ، وربما كان ياتيني رسول الله ﷺ اكثر ذلك في بيتي ، وكنت اذ ادخلت بعض منازل اخلني لي

واقام عني نسائه ، فلا يبقى عنده غيري ، واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني فاطمة ولا احد من بني ، وكنت اذا سئلته اجابني ، واذا سكت عنه ، وفنيت مسألي ، ابتدئني ، فماتزلت على رسول الله ﷺ آية من القرآن الا اقرأها ، وامالها علي ، فكتبته بخطي ، وعلمني تأويلها وتفسيرها ، وناسخها ومنسوخها ، ومحكمها ومتشابهها ، وخاصها وعامها ، ودعى الله ان يعطيني فهمها وحفظها ، فما نسيت آية من كتاب الله - عز وجل - وعلمها املاؤه علي ، وكتبته مذكعالي بمادعا ، و ما ترك شيئا علمه الله - تعالى - من حلال ولا من حرام ، امر ولا نهى ، وشيء كان او يكون ، ولا كتابا منزلا على احد قبله من طاعة او معصية الا علمت به ، وحفظته ، فلم انس حرفاً واحدا ، ثم وضع يده على صدرى ، ودعى الله لي ان يملأ قلبي علما وحكما ، ونورا . فقلت : يا نبي الله بابي انت وامي ، قد دعوت الله بما دعوت لم انس شيئا ، ولم يفتني شيئا ، لم اكتبه ، افتخوف علي النسيان فيما بعد . فقال : لا لست اتخوف عليك النسيان والجهل .

ثم . قال : الشيخ - ره - : بعد بيان طائفة من فقرات الحديث ، - تبصرة - لاريب في انه قد كذب على رسول الله ﷺ المتوسل الى الاغراض الفاسدة ، والمقاصد الباطلة من التقرب الى الملوك ، وترويج الاراء الزائفة ، وغير ذلك ، ودعوى صرف القلوب عن ذلك ظاهرة البطلان ، وما تضمنه هذا الحديث من قوله ﷺ قد كثرت على الكذابه ، دليل على وقوعه ، لأن هذا القول اما ان يكون قد صدر عنه اولاً والمطلوب على التدبيرين حاصل ، كما لا يخفى ، و بوجود الاحاديث المتنافية التي لا يمكن الجمع بينها ، وليس بعضها ناسخا لبعض قطعا ، وما ذكره من وضع الحديث للتقرب الى الملوك قد وقع كثيراً . فقد حكى ابن عباس بن ابراهيم : دخل على المهدي العباسي ، وكان معجباً بالمسابقة بالحمام ، فروى عن النبي ﷺ انه : قال : لاسبق الا في خف ، او حافر او نصل او جناح فامر له المهدي بعشرة الاف درهم ، فلما خرج . قال : اشهد ان قفا كذاب رسول الله ﷺ ما . قال : رسول الله ﷺ او جناح ، ولكن هذا اراد ان يتقرب الينا بذبح الحمام و . قال : انا حملته على ذلك ، وقد وضع الزنادقة خذلهم الله كثيراً من الاحاديث ، وكذلك الغلاة والخوارج ، ويحكي ان بعضهم كان يقول بعدم ارجع عن ضلالتهم ، انظروا



الى هذه الاحاديث عن تأخذونها ، فانا كنا اذا راينا رايابوضعنا له حديثا وقد صنف جماعة من العلماء كالصنعاني وغيره كتابي بيان الاحاديث الموضوعة ، وعدّ وأمن تلك الاحاديث ١ السعيد من وعظ بغيره ، ٢ الشقي من شقى في بطن امه ، ٣ الجنة دار الاسخياء ٤ طاعة النساء ندامة ، ٥ دفن البنات من المكرمات ، ٦ اطلبوا الخير عند حسان الوجوه ، ٧ الالم الالم الدين ، ٨ ولا وجع الاوجع العين ، ٩ الموت كفارة لكل مسلم ، ١٠ ان التجار هم الفجار .

قال الصنعاني في كتاب الدر الملتقطة ومن الموضوعات: ما زعموا ان النبي ﷺ قال : ان الله - تعالى - يتجلى للخلائق يوم القيمة عامة ، ويتجلى لك يا بابكر خاصة ، وانه . قال : حدثني جبرئيل ان الله - تعالى - لما خلق الارواح اختار روح ابي بكر من بين الارواح وامثال ذلك كثير . قال : الصنعاني وانا ، فاقول : فيه الحق لقول النبي ﷺ قولوا الحق ولو على انفكسكم او والدين والاقرين .

فمن الموضوعات ما روى ان اول ما يعطى كتابه يمينه عمر بن الخطاب ، وله شعاع كشعاع الشمس . قيل : فاين ابوبكر . فقال : سرقته الملائكة . ومنها : من سب ابابكر وعمر قتل ، و من سب عثمان وعلياً جلد الحد ، الى غير ذلك من الاحاديث المختلفة .

ومن الموضوعات: زرغبانزدحجبا ، النظر الى الخضرة يزيد في البصر ، من قاد اعمى اربعين خطوة عفر الله له ، العلم علمان علم الاديان وعلم الابدان . انتهى : كلام الصنعاني منتخباً ، وقد ظهر في الهند ، بعد الستائة من الهجرة شخص اسمه بابارثن ، ادعى انه من اصحاب رسول الله ﷺ وانه عمر الى ذلك الوقت ، وصدقه جماعة ، واختلف احاديث كثيرة زعم انه سمعها من النبي ﷺ . قال : صاحب القاموس سمعنا تلك الاحاديث من اصحاب اصحابه .

وقد صنف الذهبي كتابا في تبين كذب ذلك اللعين ، وسماه كسر بابارثن ، والاحاديث الموضوعة اكثر من ان تحصى ، انتهى .

ولما قبض عبدالكريم بن ابي العوجاء ، بامر محمد بن سليمان والي الكوفة وتيقن

بهلاك نفسه . قال : انكم تقتلونى ، وانى قد وضعت لالقاء الخلاف بينكم اربعة الاف حديث ، والقيت على اللسن .

وعن اسد الغابة: عن ابي احمد العسكري انه ليس للاوزاعي ، والزهرى ، في الفضائل الاحديث واحد ، حذرا من بنى امية .

وفي شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد : روى أَنَّ ابا جعفر محمد بن علي الباقر .. عليه السلام .. قال : لبعض اصحابه يا فلان ، ما لقينا من ظلم قريش ايانا ، وما لقي وشيعتنا محبونا من الناس ، فتعالت علينا قريش حتى اخرجت الامر عن معدنه ، واحتجت على الانصار بحقنا ، وحجتنا تداولتها قريش واحد بعد واحد ، حتى رجعت اليها فنكثت بيعتنا ، ونصبت الحرب لنا ، ولم يزل صاحب الامر في صعود صعب كثود حتى قتل ، فبويع الحسن عليه السلام ابنه وعوهد ، ثم غدر به واسلم ووثب اهل العراق حتى طعن بخنجر في جنبه ، وانتهبت عسكره وعولجت خلا ليل امهات اولاده ، فوارع معاوية ، وحقق دمه ودماء اهل بيته ، وهم قليل حتى بايع الحسين من اهل العراق عشرون ألفاً ، ثم غدر به وخرجوا عليه وبيعته في اغناقهم ، فقتلوه ، ثم لم يزل اهل البيت يستذل ونستقام ونقضي ونمتن ونحرم ونقتل ونخاف ، ولا نأمن دمانا ودماء اوليانا ووجد الكاذبون الجاحدون لكذبهم وجحودهم موضعاً يتقربون به إلى اوليائهم ، وقضاة السوء وعمال السوء في كل بلدة ، فحدثوا بالاحاديث الموضوعة المكذوبة ، ورووا منا ما لم نقله ولم يفعله ليبغضونا الى الناس ، وكان اعظم ذلك واكبر ، في زمن معاوية بعد موت الحسن عليه السلام فقللت شيعتنا بكل بلدة ، وقطعت الايدي والارجل على الظنة وكان من ذكر بحبنا والانقطاع اليها سجن ، او نهب ماله ، او هدمت داره ، ثم لم يزل البلاء يشتد ويزداد الى زمان عبيد الله بن زياد ، قاتل الحسين عليه السلام ثم جاء الحجاج فقتلهم كل قتلة ، واخذهم بكل ظنة و تهمة حتى ان الرجل ليقال له الزنديق او كافر احب اليه من ان يقال له شيعة علي عليه السلام حتى صار الرجل الذي يذكر بخير ولعله يكون ورعاً صالحاً صدوقاً ، ويحدث باحاديث عظيمة عجيبة ، من تنقل من قدسلف من الولاة ، ولم يخلق الله .. تعالى .. شيئاً منها ، ولا كانت ولا وقعت ، وهو بحسب

انها حق ، لكثرة من قد رواها ، ممن لم يعرف بكذب ولا بقلة ورع ، بحسب ظاهر الامر وهذه مقدمة قدمناه لبيان ما في الاخبار .

وكشف الاستار ، عن وجه الاسرار ، انه لا يخفى ان شهادته عليه السلام انما اورث وهنا فيما شيدها اعداء الله - تعالى - وإلا فما استسوه من الظلم ، والطغيان ، بقيت اثاره الى هذا الزمان .

روى خالي العلامة -- نور الله ضريحه -- في البحار عن عيون المعجزات المنسوب الى المرتضى -- ره -- مرفوعاً عن جابر . قال : لما افضت الخلافة الى بني امية ، سفكوا في ايامهم الدم الحرام ، وقتلوه واستاصلوا شتاتهم ، وحاولتهم على ذلك علماء السوء ، رغبة في حطام الدنيا ، وصارت محنتهم على الشيعة لعن امير المؤمنين عليه السلام فمن لم يلغنه قتلوه ، فلما فشي ذلك في الشيعة ، وكثر وطال اشتكت الشيعة الى زين العابدين عليه السلام وقالوا يا بن رسول الله عليه السلام اجلونا عن البلدان ، وافنونا بالقتل الذريع ، وقد علموا لعن امير المؤمنين عليه السلام في مسجد رسول الله عليه السلام وعلى منبره ، ولا ينكر عليهم منكرك ، ولا يغير عليهم مغير ، فان انكر واحد منا على لعنه . قالوا : هذا ابو ترابي ، و رفع الى سلطانهم ، و كتب اليه ان هذا ذكر ابا تراب بخير ، حتى ضرب وحبس ، ثم قتل ، فلما سمع عليه السلام ذلك نظر الى السماء . وقال : سبحانك ما اعظم شانك ، انك امهلت عبادك حتى ظنوا انك اهملتهم ، وهذا كله بعينك ، اذ لا يغلب ولا يرد تدبير محتوم امرك ، فهو كيف شئت ، وانى شئت ، لما انت اعلم به منا . ثم دعى بابنه محمد بن الباقر عليه السلام ، فقال : يا محمد . قال : لبيك . قال : اذا كان غداً فاغد الى مسجد رسول الله عليه السلام وخذ الخيط الذي نزل به جبرئيل على رسول الله عليه السلام فحركه تحريكاً ليناً ، ولا تحركه تحريكاً شديداً فيهلكوا جميعاً . قال : جابر -- ره -- بقبقت متعجبا من قوله ولا ادري ما اقول : فلما كان من الغد جئته ، وكان قد طال علي ليلي ، لانظر ما يكون من امر الخيط ، فبينما انا بالباب اذ خرج عليه السلام فسلمت عليه ، فرد السلام . فقال : ما غدا بك

يا جابر ، ولم تكن تاتينافي هذا الوقت ، فقلت : له لقول الامام عليه السلام بالامس خذ الخيط الذى اتاهه جبرئيل عليه السلام وصر به الى مسجد جدك وحرره تحريكاً ليناً ، ولا تحرره تحريكاً شديداً فيهلك الناس جميعاً ، قال ، الباقر عليه السلام لولا الوقت المعلوم ، والاجل المعلوم ، والقدر المقدّر ، نخسف بهذا الخلق المنكوس في طرفة عين ، بل في لحظة ، ولكننا عباد مكرمون ، لانسبقه بالقول وبامرہ نعمل ، يا جابر .

قال : جابر . فقلت : ياسيدى ومولاى ولم تفعل بهم هذا ، فقال : لى اما حضرت بالامس و الشيعة تشكوا الى ابي ، ما يلقون من هؤلاء . فقلت : ياسيدى ومولاى نعم . فقال : انه امرنى ان اربعهم لعلهم ينتهون ، وكنت احب ان يهلك طائفة منهم ، ويظهر انه البلاء و العباد منهم . فقلت : سيدى ومولاى كيف ترعيبهم وهم اكثر من ان يحصوا فقال : الباقر عليه السلام امض بنا الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله لاريك قدرة من قدرة الله تعالى التى خصنا بها ، وما من به علينا من دون الناس .

فقال : جابر ره فضيت معه الى المسجد فصلتى ركعتين ، ثم وضع خده على التراب و تكلم بكلام ، ثم رفع راسه و اخرج من كفه خيطا رقيقا ناحت منه رائحة المسك ، فكان في النظر ارق من سم الخياط ، ثم . قال : لى خذ يا جابر اليك طرف الخيط ، فمشيت رويدا . فقال : عليه السلام قف يا جابر فوقفت ، ثم حرّك الخيط تحريكاً خفيفاً ما ظننت انه حركه من لينه ، ثم . قال : عليه السلام ناولنى طرف الخيط ، فناولته فخرجت من المسجد ، و اذا الناس في صياح ، واخذ والصارخة من كل جانب بالمدينة ، قدزلزلت زلزلة شديدة و اخذتهم الرجفة و الهدة ، وقد خربت اكثر دور المدينة ، وهلك اكثر من ثلثين الف رجل و نساء ، دون الولدان ، و اذا الناس في صياح و بكاء و عويل ، وهم يقولون : انا لله وانا اليه راجعون ، خربت دارفلان ، و خرب اهلها ، و رايتهم فزعين الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وهم يقولون كانت هدة عظيمة ، وبعضهم يقولون قدكانت زلزلة وبعضهم يقولون : كيف لاتخسف وقد تركنا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وظهر فينا الفسق والفجور وظلم آل الرسول الله صلى الله عليه وآله والله ليزلزل بنا اشد من هذا واعظم اوصلح من انفسنا ما افسدنا . قال : جابر فبقيت متحيرا انظر الى الناس حيارى ، فيكون فابكاني بكائهم ،

لأنهم لا يدرون من أين أتوا ، فانصرفت الى الباقر عليه السلام وقد حفر به الناس في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وهم . يقولون : يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله اما ترى الى ما نزل بنا فادع لنا ، فقال : لهم افزعوا الى الصلوة والدعاء والصدقة ، ثم اخذ بيدي وساربي . فقال : لي ما حال الناس ، فقلت : لانسئلبا بن رسول الله صلى الله عليه وآله خربت الدور والمسكن ، وهلك الناس ورايتهم بحال رحمتهم . فقال : عليه السلام لا يرحمهم الله ، اما انه قد ابقيت عليك بقية ، و لولا ذلك لم ترحم اعدائنا واعداء اوليائنا .

ثم . قال : (سحقا و بُعداً للقوم الظالمين) والله لولا مخافة مخالفة والذي لزدت في التحريك ساكننا ثم صعد عليه السلام المنارة ، وانا اراه والناس لا يرونه ، فمد يده ودارها حول المنارة ، فزلزلت المدينة فزلزلة خفيفة و انهدمت دور ، ثم تلا الباقر عليه السلام (ذلك جز يناهم ببقيهم و هل تجازي الا الكفور و (تلا) ايضا فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها) (وتلا ايضا فخر عليهم السقف من فوقهم واتيهم العذاب من حيث لا يشعرون) قال : جابر فخرجت العواتق من خدودهن في الزلزلة الثانية يبكين و يفزعن منكشفات لا يلتفت اليهن احد ، فلما نظر الباقر عليه السلام الى تحير العواتق ، رق لهن فوضع الخيط في تمكة و سكنت الزلزلة ، ثم نزل عن المنارة والناس لا يرونه و اخذ بيدي حتى خررنا من المسجد ، فمررنا بحداد اجتمع الناس بباب حانوته ، و الحداد . يقول : اما سمعتم الهمهمة في الهدم . فقال : بعضهم بل كانت همهمة كثيرة ؛ و قال : آخرون بل والله كلام كثير الا انالهم نقف على الكلام . قال : جابر ره فنظر الى الباقر عليه السلام و تبسم ثم . قال : يا جابر هذا لما طغوا . فقلت : يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله فما هذا الخيط الذي فيه العجب . فقال : (بقية مما ترك آل موسى و آل هرون تحمله الملائكة) و نزل به جبرئيل . فقال : يا جابر انا من الله تعالى بمكان و منزلة رفيعة ، فلولا نحن لم يخلق الله تعالى سماء ولا ارضا ولا جنة ولا نارا ولا شمساً ولا قمراً ولا جنّاً ولا انساً ، و يحك يا جابر ولا يقاس بنا احد . يا جابر بنا والله انقذكم الله ، و بنا يقتنكم ، و بنا هداكم ، و نحن و الله دللناكم على ربكم ، فقفوا عند امرنا و نهينا ، ولا تردوا علينا ما وودنا عليكم ، فانا بنعم الله اجل و اعظم من ان يرد علينا ، و . قولوا : ائمتنا اعلم بما قالوا : قال :

جابر - ره - ثم استقبله امير المدينة المقيم بها من قبل بنى امية ، قد نكب و نكب  
حواليه حرمه ، وهو ينادى معاشر الناس احضروا ابن رسول الله ﷺ على بن الحسين  
عليه السلام و تقربوا به الى الله تعالى و تضرعوا اليه ، و اظهروا الانابة ، لعل الله يصرف  
عنكم العذاب .

قال : جابر ره فلما بصر الامير بالباقر محمد بن علي عليه السلام سارع نحوه . فقال : يا بن  
رسول الله ﷺ اما ترى ما نزل بامة محمد ﷺ وقد هلكوا و فنوا ، ثم . قال : اين ابوك  
حتى نسئله ان يخرج معنا تقرب به الى الله تعالى فيرفع عن امة محمد البلاء . فقال :  
الباقر عليه السلام يفعل انشاء الله تعالى ولكن اصلحوا من انفسكم ، و عليكم بالتوبة و التضرع  
عما اتم عليه ، لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون ، قال : جابر فاتينا زين العابدين  
باجمعنا ، وهو يصلي فانتظرنا حتى انقفل ، و اقبل علينا ثم . قال : لابنه سرا ، يا محمد كدت  
ان تهلك الناس جميعا ، فقلت : والله ياسيدي ما شعرت بتحريكه حين حرره . فقال :  
يا جابر لو شعرت بتحريكه ما بقى عليها نافخ نار ، فما خبر الناس فاخبرناه ، فقال :  
ذلك مما استحلوا منا محارم الله ، و انتهكوا من حرمتنا .

فقلت : يا بن رسول الله ﷺ ان سلطانهم بالباب ، قد سئلنا ان نسئلك ان تحضر  
المسجد ، حتى يجتمع الناس اليك يدعون الله ، و يتضرعون اليه ، و يسئلونه الاقالة ،  
فتبسم عليه السلام . ثم تلى ( اولم يك يا تيكم رسلكم بالبينات قالوا فادعوا و ما دعاء الكافر بن  
الا في ضلال ) قلت : يا سيدى و مولاي العجب انهم لا يدرون ممن اتوا . فقال : اجل  
ثم تلى ( فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا و كانوا باياتنا يبعدون ) هي والله يا  
جابر اياتنا ، و هذه والله احديها ، وهي مما وصف الله - تعالى - في كتابه ( بل نقذف بالحق  
على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون ) .

ثم . قال عليه السلام : يا جابر ما ظنك بقوم اما اتوا سنئتنا ، و ضيعوا عهدنا ، و الوا  
اعدائنا ، و انتهكوا حرمتنا ، و ظلموا حقنا ، و غصبوا ائتنا ، و اعانوا الظالمين علينا ،  
و احيوا سنتهم ، و ساروا سيرة الفاسقين الكافرين ، في فساد الدين و اطفاء نور الحق ،  
الى هنا محل الحاجة ، و للرواية بقية سيرة ، و المقصود من تمهيد هذه المقدمة

بيان امور :

منها : ان توجهه عليه السلام الى العراق ، وحمل النسوة و الاطفال ، لم يكن ايقاعاً لنفسه الى التهلكة ، بل كان في ظاهر الامراتم الوسائل في حفظ نفسه واهله ، وكل من كان يمنعه من ذلك كان مخطئاً .

و منها : ان الامام عليه السلام تجب عليه اجابة من يدعوه الى الاهتداء به ، والاستضاء بنوره ، وعلمه بالغدر اخيراً ليس عذراً .

و منها : ان وضوح غدر اهل الكوفة ، وعدم وفائهم بالبيعة ، بعد ان حصار العلاج ، في دخول بلادهم ، و النزول بساحتهم ، توجب العلم بالشهادة على كل حال ، و نزول البلاء ، وكان فيما وقع في كربلاء من القتال واسر النساء و الاطفال ، والاشهار في الامصار تشييد الدين بعد انهدام قواعده ، فانه انكاره لخلافة يزيد ، وبذله لنفسه و ماله لذلك ، و اعلانه بعدم الصلوح لذلك ، بشرب الخمر وغيره من انواع اللهو والفجور ، تكذيب لمن وضعه لذلك .

و توضيح لبطلان خلافة ابيه ، و فساد ما تشبث به ، و ان عثمان لم يقتل الا بالحق .

و من هنا ظهر امر الثقيفة ، و تجددت ما اندرست من اثار النبوة ، فاهتدى الى الحق جمع كثير ، و جم غفير ، و صار استحقاق يزيد اللعن من الواضحات ، و انفتح ، منه لعن من لحق به بحكم الفرائض ، حتى ان لعنه مما شاع في زماننا بين شيعة عثمان ، ولولا ما وقع من امر الطفوف ، لكان الناس طرأ في هذا الزمان ، من شيعة آل ابي سفيان ، فمن هذه الوجوه كان هذا الاقدام من الامام واجباً ، وهذا كله مع قطع النظر عما بينا سابقاً ، من ان شهادته مما تعلقت بها عناية الله - تعالى - وقد عظمها في القرآن . فقال : عز من قائل و فديناه بذبح عظيم ، و اخبر بها النبيين ، فهو سر مكنون لا يحيط بجهاته الا الله - تعالى - و الراسخون في العلم ، و من السر ما ترتب عليها من نجات الامة ، فانه سفينة النجاة ، و اقرب الوسائل ، و اقرب العرى ، و ايسر ما يوجب الخلاص من النار ، و اسهل تناولا لعامة الناس ، فمنهم من ينجو بزيارته ، و منهم من تغلّص من العذاب

بالبكاء عليه ، او اقامة تعزيتة ، و شئون التوسل به عليه السلام لاتحصى ، و لهذا صار سفينة نجاة الامة ، و باب الرحمة .

فهيها مقاصد . ثلثة : لابد من بيانها .

الاول : ان الهجرة الى العراق ، مع قطع النظر عن الوحي ، و ظهور الحال من جهة النساء و الرجال ، كان اقرب الوسائل الى حفظ نفسه و اهله و جاهه و ماله . بيان ذلك ان العراقيين خصوصاً اهل الكوفة ، كانوا مركزين للشيعه ، و بعث الكتب و الرسائل ، و دعوتهم للإمام دون غيره يشهد على ذلك ، فان انقلاب الحال بدخول عبيد الله الكوفة ، و تهديده لاهل البصرة ، و استيلائه على الامر ، لا ينافي اقبالهم من اول الامر ، و لهذا بايع مسلم بن عقيل عشرون الفاً منهم ، ولكن عبيد الله بالحيل و التدابير ، فرق جمعهم بالطمع و الخوف كما سيظهر - انشاء الله تعالى - و هذا لا ينافي كون عزمهم من اول الامر على نصرته ، و مطالبة الثار مع المختار ، وغيره ايضاً دليل على ذلك ، و حيث انهم كانوا في شدة عظيمة ، خصوصاً بعد وفات الحسن عليه السلام ارادوا بذلك ان يخلصوا انفسهم من القتل ، و كانوا يترقبون هلاك معاوية ، و اغتمنوا الفرصة ، مع ان يزيد كان اقدامه على اهلاك الشيعة فوق اقدام ابيه بمراتب ، و كذلك عبيد الله بالنسبة الى ابيه ، و مع ذلك كان الاستخلاص من بيعة يزيد امراً ميسوراً بحسب الظاهر ، و ان كانت لايه تلك السلطنة العظمى ، و احتمال في اخذ البيعة له ، لانه كان مكروهاً معروفاً بما عرفت .

وبيعة الناس له لم يكن عن طوع و رغبة و اقبال ، بل امانى الاغفال ، و اما على الكره و الرغم ، و اتباع الاذئاب للرؤساء بعد قهرهم ، و تطميعهم او اعطائهم الاموال الكثيرة ، و المناصب الجليلة ، كما لا يخفى على من تتبع كتب السير ، فامر يزيد كان في معرض الزوال ، لو كان يقدم عليه جمع من الرجال ، و لم ينتقلوا من حال الى حال و اقدام اهل العراق على ذلك كان ازيد بمراتب ، و كانوا عليه في زمان ابيه و اخيه ، بما راوا من القتل و الصلب و غيرهما .

واما غيرهم فبعد استقرارهم في المخالفة ، و اتفاق الكلمة ، و اخراجهم ولاته عن



بلادهم ، كانوا يوافقوهم على ذلك ، ولهذا . قال : مغيرة لمعوية ، ان اهل ساير البلاد لا يخالفون بعدبيعة اهل العراق فيما تقدم من كلامه ولماعرفت من ان بيعتهم له لم يكن عن الرغبة والطوع ، فالامام عليه السلام بعد اقدام اعيان اهل العراق ، ودعوة رؤساء القبائل وبناء العقلاء والحدائق منهم على ان هذا هو الصلاح ، كان الواجب عليه ان يسرع بالمسير اليهم ، ولا يصفى الى كلام من يمنعه عن ذلك ، ولهذا لم يحصل فتور في عزمه بمنع جماعة من الحدائق ، و اهل البصرة ، فان مستند منعهم علمهم بمقدمتين .

احديهما : استيلاء يزيد فعلاً على البلاد ، والثانية : عدم اقدام الناس على نصرته فحالهم بالنسبة الى ابيه واخيه معلوم ، فكيف والوهن في اهل البيت عليهم السلام والشيعه ، وبالعكس السلطنة والعز في آل ابي سفيان ، في هذا الزمان بمراتب ، فمقتضى هاتين المقدمتين صدر عنهم المنع ، ولكن خفيت عليهم الجهات الاخرى التي لو اطلعوا عليها وافقوه سلام الله عليه ، فيما اقدم عليه .

المقصد . الثاني : ان اضمحلال الدين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بارتداد عامة المسلمين خصوصاً بعد امير المؤمنين عليه السلام فقد ظهر بما قد مناه ، وبكفى في وجوب قيام الامام بتدارك ذلك ، انقياد جمع كثير ، وجم غفير ، لوبقوا على ما عزموا عليه ، كان عود الحق الى مركزه محتملاً مرجواً ، وعلمه بالعصيان والغدر اخيراً ، لا يمنعه عن قبول قولهم كلاً فعلاً ، كما ان العلم بالعصيان لا يرفع وجوب ارسال الرسل ، وانزال الكتب ، وتبليغ الرسول صلى الله عليه وآله والوعظ والتحذير ، فكان الواجب عليه عليه السلام بعد ذلك الكتب ، ارسال نائبه ، وبعد البيعة توجهه اليهم ، و ان علم بسوء منقلبهم ، وغدرهم اخيراً .

واما ثالث المقاصد : فغنى عن البيان ، سيزداد كل من هذه الامور في طي واسياتي - انشاء الله تعالى - والسلام على من اتبع الهدى ، كتبه العبد العاصي في الحائر الحسيني عبد الهادي ابن محمد حسين البهبهاني ، على سبيل العجلة و تشمت الاحوال ، وتم في اليوم الثامن ، من شهر محرم الحرام ، من سنة الف و ثلثمائة وخمس وستين مضت من الهجرة ، على مهاجرها الف ثناء وتحية ، والحمد لله اولاً ، وآخراً ، وظاهراً ، وباطناً وله الشكر والمنة ، ولا يخفى انه لم يتم ما كتبه قدوة اهل التحقيق - قدس سره - في الباب ، وما ظفرنا الا بمقدار ما كتبناه اللهم اغفر لنا .



# كتاب الصوم

تأليف

العلامة المحقق المدقق الفقيه الآية العجّة

الشيخ محمد هادي الطهراني النجفي طاب ثراه

من منشورات مكتبة دارالعلم

آية الله البهبهاني بأهواز

طبع على نفقة حاج مهدي بن حاج محمد حسن شيراني اصفهاني

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## كتاب الصوم

وهو الامساك عن الطعام والكلام . اى - الجامع بين الصمت والامساك من الطعام صوم حقيقة . قال : الخليل في العين ، الصوم ترك الاكل وترك الكلام ، و . قوله : ( نذرت للرحمن صوما ) اى صمتا . قال : صام الفرس على اريه ، اذالم يعتلف ، وصامت الريح ، اى - ركبت ، وصامت الشمس ؛ اى - استوت ، في منتصف النهار . قال : صاحب في المحيط ، الصوم ترك الاكل والكلام .

وقوله - عزّ من قائل - ( انى نذرت للرحمن صوما ) ؛ اى - صمتا ، ثم . قال : وصام الفرس على اريه ، اذالم يعتلف ، الى ان قال ، وصامت الريح ركبت ، والماء سكن ، و الشمس استوت في منتصف النهار ، وصام فلان اى ذاقها ، الى ان . قال : والصيام النكاح ، وكلامهما كالصريح ، في ان الموضوع له هو الجامع بين ترك الطعام والكلام ، فانهما ذكراه او لا بعنوان كلّى ، ولم يذكر له معنى آخر ، وانما تعرضا لموارد الاستعمال التى لا تندرج في ذلك المعنى الجامع ، ولكنه تشبه المعنى الحقيقى ، فان الحركة للريح والماء والشمس بمنزلة الاكل للانسان ، ولهذا قيد بالنسبة الى الفرس باريه ، فان مطلق ترك الاعتلاف ليس شبيها بالصوم ، كما في حالة السير ، فافهم : و اطلاقه على مطلق السكون غلط ، قال : شيخ الطائفة قدمه في المبسوط ، الصوم في اللغة هو الامساك والكف ؛ يقال : صام الماء ، اذا سكن وصام النهار ، اذا قام في وقت الظهيرة ، وهواشد الاوقات حرارة .

و اما الصيام الذي هو بمعنى النكاح و بمعنى ذوق المنية فليس من هذه المادة .  
 قال : في المحيط ، بعد ما ذكر ، صم ، وصمى ، وصماء ، امصى ، ومصو ، وماصى ، وصيتم  
 بشديد الميم ، صام شرب حتى صام ؛ اى - امثلا وروى ، فالظاهر ان هذه ليست من هذه  
 المادة ، ولو كانت مستعملة في ترك النكاح ، فمن قبيل الاولى ، وكان مثل سكون الماء ،  
 وتبعه في السرائر . قال : الصوم في اللغة الامساك والكف ، يقال : صام الماء اذا سكن ،  
 وصام النهار اذا قام في وقت الظهيرة ، انتهى وهذا عجيب ، ضرورة ان الامساك والكف  
 عن كل شيء ، لا يصح اطلاق الصوم عليه ، والسكون في الماء وما يليه ليس امساكاً ،  
 ولا كفاً ، فانه يعتبر فيهما الاختيار ، وانما يطلق في خصوص الموارد المذكورة ، باعتبار  
 خصوصية فيها ، والمركز في الاذهان ، ان في الشمس ، في وقت الظهيرة ، مسكونا ، وهو  
 المصحح للتجوز .

وما في المبسوط من قوله وهو اشد الاوقات حرارة فساد اخر في الكلام و . قال :  
 - قده - في النهايه الصوم في اللغة هو الامساك ، وهو في الشريعة - كك - الا انه امساك  
 عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص ، وفي المعتبر الصوم في اللغة الامساك - مطلقا -  
 وفي الشرع امساك خاص .

وفي النذكرة الصوم لغة الامساك ، وكذا في التحرير ، و عن ابن وريد كل شيء  
 سكنت حركته فقد صام صوما ، وهو غلط واضح نبه عليه في العين والمحيط ، وغيرهما ،  
 بالاقتصار على ذكر الموارد ، و إلا لوجب ان يقولوا كما . قال : ان الصوم هو السكون  
 بالخصوص ، والجامع العام لا يجوز الاستعمال فيه ، وعن ابى عبيدة كل ممسك عن طعام  
 او كلام اوسير فهو صائم ، وهو ايضا غلط ، لعدم الجامع بين الاولين ، و عن قاموس صام  
 صوماً وصياما واصطام امسك عن الطعام والشراب و الكلام والنكاح ، انتهى وهو ايضا  
 غلط واضح ، فبا الجملة ان الجامع بين الطعام والكلام ، هو سد الفم عما يدخل فيه ،  
 او يخرج عنه بمقتضى الطبيعة ، و . الاول : هو الطعام . والثاني : هو الكلام .

والطعام في المقام يعم الشراب ؛ قال : - عزم من قائل - (ومن لم يطعمه فانه منى)  
 وهذا المعنى حيث يتحقق ، يجوز استعمال الصوم فيه ، و اما مطلق السكون او ترك

السير - مطلقاً والجماع كذلك اوعدم صدور كل فعل عن فاعله ، فلايجوز استعمال الصوم فيه ، وانما يطلق في بعض الموارد باعتبار خصوصية منزلة ، ذلك المورد منزلة الطعام ، فاعثر من اعثر بذلك ، و غفل عن عدم الاطراد ، فالتحقيق ما في العين والمحيط اخذه منه ، لكنه اشبه عليه الامر فيما الحقه به في بعض الموارد ، كما اشرنا اليه .  
 فظهر ان المعنى اللغوي لم يعرفه الاالخليل رحمه الله تعالى ، ومن اقتبس منه فيه اي - صاحب لكن في ذكر المعطوف عليه والحاق بعض ما ليس منه ما لا يخفى ، و اما الفقهاء رضوان الله عليهم فخالفوا جميع اهل اللغة ، فان مطلق الامساك والكف والتوطين ليس صيماً ، وانما الصوم ترك الطعام والكلام ، على وجه التوطين والكف والامساك بمعنى كفاية ما في النفس ، بل تعلق الحكم به خاصة ، والافامساك الشخص غيره او كفه او توطين نفسه على امر غير اختياري او اختياري غير الطعام والكلام ليس صيماً بالضرورة ، و الامساك عبارة عن حالة نفسانية ، وهو صرف العنان عن امر ، ويجوز التعبير عنه بالترك ايضاً فان المراد به ترك اقتضائي ، الذي يجامع الفعل ، إذا كان عن نسيان ، او غفلة ، ويساوقه الكف والعزم والتوطين ، فمن طعم غفلة او نسياناً صائم حقيقة ، لعدم زوال الحالة النفسانية عنه ، فهو تارك اقتضائاً ، ومعرض عن الطعام ، وكاف نفسه عنه وان صدر عنه الفعل ، بالاختيار والارادة .

وكشف الحجاب ان حقيقة الصوم هو الاحتماء لا الترك ، ولا صرف الكف والامساك والتوطين والعزم ، فلا بد له من زمان معتد به كعجوع النهار ، فليس مجرد التوطين على ترك الطعام في زمان صوماً .

ومن المعلوم ان هذا المعنى لا ينافي الاكل بالارادة ، فان الحماء انما يتغير اذا كان ملتفتاً اليها ، وخالفها ، والعزم على المفطر عزم على ازالة الحماء ، فلا ينافي بقائها وانما المنافي لها هو جعل نفسه مفطراً ؛ اي - العدول عن نية الصوم ، لكنه ليس قادحاً لماسياتي - انشاء الله تعالى - من كفاية الاحتماء الى اخر النهار اذا لم يحصل منه مناف في مجموعه ، وحقيقة الصوم عبارة عن ترك الطعام بعنوان الالتزام ، ومرجعه الى توطين النفس وامساكها وكفها عن الطعام مدة مقيداً بها ، والصحيح التعبير عنه بالعزم - ايضاً -

لكنه ليس شيئاً من هذه المعاني ، وما اعجب الاقتصار في التعريف على مجرد هذه العناوين مع عدم اعتبار التعلق بالطعام مع ان النسبة بين بعضها مع البعض كنسبة الجميع الى الصوم ثبائن بحسب الذات فهذه مفاهيم متساوية ، الا انها بحسب الاصل متباينة ، والمتساوى في الاثنية والتحقق لا ينافي التبيين بالذات .

وهذا هو السر في تعدى الصوم الى الزمان بنفسه ، كقيام مقابل النوم . فيقال : صام نهاره و قام ليله ، والامساك لا يتعدى الى الزمان بوجه من الوجوه ويتعدى الى الشخص بنفسه ، فيقال : امسك زيدا ، والى الفعل بعن تارة ، و بعلى اخرى فيفيد الاعراض والعكس . قال : عز وجل - امسك عليك زوجك ، وبما حققناه ظهر الوجه في الاجتزاء بالعزم ، وان اكل وشرب تمام النهار ، فانه لو لم يكن صائما كان ذلك من قبيل النسخ قبل العمل ، وهو منه - تعالى - مستحيل ، فان اذار التارك للامتنان ، مع عدم العذر تناقض واضح ، كما انه ظهر الوجه في تعلق الوجوب والاستحباب به .  
واندفع عنه الاشكال ، بانه لافرق بين الحرمة والوجوب ، ولابان الاول يتعلق بالتارك والثاني بالفعل ، فلامعنى لايجاب الترك .

توضيح الاندفاع ، إن المراد بالتارك هنا ، هو التارك الاقتضائي المعبر عنه بالكف لافعل الجارحة ، والامساك امر وجودي ، كالارادة ، كما انه ظهر ان التعبير بالكف ليس لاعتبار الزجر المسبوق بالميل ، فان عدم اعتباره في الصوم واضح ، وانما المقصود التنبيه على انه حالة نفسانية ، وترك اقتضائي ، وصرف عنان النفس ، مع ان توهم اعتبار الميل في تحقيق الكف فاسد ، فانه ضد الارسال ، فلا يعتبر فيه الاعداء الأمن من الوقوع ، لولا التحفظ لا الميل فالزجر يعتبر فيه ذلك ، بخلاف الكف .

ومن الغريب ما قيل : على التعريف بالكف ، بانه امر عديمي ، فان هذا التوهم و التوهم الفاسد في طرفي الافراط والتفريط ، ووضوح كونه وجوديا و الموجب تصدى بعضهم لدفع الاشكال عن تعلق النهي بالتارك ، بانه امر ازلي غير مقدور بانه متعلق بالكف لا مجرد الترك ، و هو مع فساده في نفسه وعدم الحاجة اليه غير نافع .

اما الاولى : فلان النهي نفى انشائي وهو معنى حرفي ، ويستحيل ان يفيد معنى

استقلالياً ، و النفي معنى اثباتي .

و اما الثاني : فلان تعلق القدرة بكل من الوجود و العدم على نسق واحد، فلا معنى لكون الفعل مقدوراً دون الترك ، فكون الفعل مقدوراً حقيقة القدرة على تبديل العدم بالوجود ، فابقائه مقدوراً معنى كونه عدم الممكن معلولاً فان علمته عدم علة وجوده ، لان العدم مؤثراً و متائراً .

واما الثالث : فلان كونه وجوديا انما ينفع اذا كان متعلقا للحكم او لا وبالذات كما في المقام ، فان المطلوب في الصيام انما هو التعبد بالكف و التوطين على الترك . واما اذا كان النظر مقصوداً على الترك وانما اريد بالكف التوصل اليه، فتعلقه به لايجعله وجوديا ، و لهذا لا يختلف الحال باختلاف التعبير في قولك لاتزن وكف عن الزنا .

قال : - عز من قائل - قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ، مع انه نهى ليس المطلوب منه الا الترك .

واعجب من هذا الاشكال ، ما يقال في دفعه ، من ان المراد به التوطين والعزم على الضد ، فان التوطين ليس الا التهيؤ للترك ، والكف اذا كان مقصوداً قبل الابتلاء فهو عين التوطين ، بمعنى ان كف النفس من الطعام في تمام النهار ، ليس حصوله في اول الفجر الاعلى وجه التهيؤ و التوطين وهو الذي عبرنا عنه بصرف النفس . فالصائم يصرف نفسه قبل طلوع الفجر عن المفطرات تمام اليوم ، وهذا معنى نية الصوم ، واما العزم على الضد فعدم اعتباره في الصوم اوضح ، وعدم كونه حقيقة الصوم من ابداه البديهيات . وظهر ايضاً ان تعريفه في الدروس بالتوطين عين تعريفه في اللمعة بالكف .

وفي الاول : رعاية عدم الفعلية في زمان من الازمنة بالنسبة الى اجزائه الاتية ليس الا التوطين وفي الثاني : تنبيه على الحقيقة ، وهو الامساك الفعلي بلحاظ مجموع الزمان امراً واحداً . وسيظهر - انشاء الله تعالى - ان الترك من الاجزاء ليس ملحوظا في الحكم بل باعتبار امر وحداني .



ولهذا يكتفى بالنسبة في الجزء الاخير من النهار أن لم يفطر ، فالיום ملحوظ بلحاظ وحداني وهو كون الشمس فوق الارض وان كان آنآ .

وبالجمله فلا فرق بين التوطين والكف ، الا ان الاول قوة والثاني فعل فجعلهما امرين متغايرين فاسد ، فلاحاجة الى الاعتذار من التعريف له بالكف بانه بنظر الى المعنى اللغوى مع انه لا يلائم اعتبار المفطرات في تعلقه ، فان المعنى اللغوى لا يصدق على ترك الارتماس والاستمناء بالضرورة ، بل هذا لا يلائم كون الموضوع الشرعي من مصاديق المعنى اللغوى ايضاً ، بل نقول ان الصوم هو الحمية و ترك الطعام ، والكف و الامساك والتوطين والعزم عبارات مختلفة اريد منها هذا المعنى ، لكن الذي يظهر من الجماعة خفاء هذا المعنى عليهم كالشهيد الاول - قدس سره - في البيان حيث زعم ان التعريف بالامساك تخصيص ، وبالتوطين نقل ، وكالمحقق الثاني حيث اورد على العلامة قدس سرهما في التعريف بالتوطين ، بانه ان اريد به النية فالتعريف فاسد ، وان اريد امر سوى الترك فلا وجه له ، وكالشهيد الثاني - قدس سره - حيث زعم ان الكف عدمي ، وكالمحقق الاردبيلي - قدس سره الشريف - حيث زعم توقف التوطين على فعل في النهار ينافي الغفلة والنوم .

والحاصل ان الجنس هو الامساك المساق للتوطين والكف والعزم ، فانها متساوية صدقاً وان تباينت مفهوماً واما الفصل فهو الطعام ، هذا هو الاصل وليس في الشرع له حقيقة سواء ، وانما اعتبر الشارع له حدوداً من جهات ، فالنهار في متعلقه والتعبد اعتبر شرطاً وحدث الحيض والنفاس والجنابة مانعا ، وحرّم على الصائم الارتماس الى غير ذلك مما سيأتي تفصيله ، انشاء الله تعالى . قال : الصادق عليه السلام الصيام من الطعام والشراب ، والانسان ينبغي ان يحفظ لسانه من اللغو في رمضان وغيره . وقال : امير المؤمنين عليه السلام واما حدود الصوم فاربعة حدود ؛ اولها : اجتناب الاكل والشرب الحديث .

وفي حديث عبد السلام عن الرضا عليه السلام في من جامع في شهر رمضان او افطر ، وهو صريح في ان الجماعة ليس افطارا ، واما اطلاقه على غير الاكل والشرب في بعض الروايات فتغليب .

وزعم جمع كالشهيد في اللعبة والدروس ان جميع المبطلات يعتبر في الصوم الكف عنها حتى النوم بعد الابتهايتين ، وفي التعمد في البقاء على الجنابة الى الفجر وفساده اظهر من ان يتبين ، بل التحقيق ما عرفت من انه لا يعتبر في متعلقه الا الطعام اما الجماع والاستمناء كالامرين المتقدمين ، فمرجهما الى اعتبار الطهارة عن الحدث الاكبر في الجملة ، من غير فرق بين الابتداء والاستدامة على ما سيظهر انشاء الله تعالى واما الكذب على الله - تعالى - فهو للصوم من قبيل الفسوق في الحج . والارتماس كتغطية الراس في الحج ، وكذ الحقنة والقي على تقدير حرمتها من محذورات الصوم ، فالافطار ليس الا بالطعام والبطان امر آخر يقابل الصحة والافطار يقابل الصوم .

ومن اعجب الامور اعتبار النوم بعد ابتهايتين الواقع في الليل في الصوم الواقع في النهار ، بل يمكن ان يقال انه لا يعتبر قصد الامساك عن الطعام بالخصوص ، وانما يعتبر الجامع بينه وبين الكلام ، فالتعبد بالامساك عن الكلام لو اتفق من قاصر صدو صارف ترك الطعام و قارن عدم المانع يكفي في انعقاد الصوم ، كما اذا لم ينو الا ترك ما فيه الملح من الطعام ، بزعم انه المفطر لا غيره ، واتفق استيعاب الوقت بترك الطعام مطلقا والسر فيه انه نوى حقيقة الصوم وان لم ينو ما يعتبر فيه .

لكن التحقيق ان الصوم نوعان ، ترك الطعام و ترك الكلام ، فمن لم ينو ترك الطعام ليس بصائم ، و ترك الكلام نوع آخر ، واما ترك قسم من الطعام ، فعدم تحقق الصوم بتركه اظهر ، فان الحقيقة لا تحقق الا بهجر الطعام رأساً واما الزمان صنفاً كالنهار ومقداراً فلا اشكال في عدم اعتباره في حقيقة الصوم ، وعدم الصحة لا ينافي بتحقق الحقيقة ، كما في صوم العيدين ، فصيام الليل ايضاً صوم ، لكنه حرام ، وبهذا ظهر هاتي الروضة من الاعتراض على الماتن ، بان عدم اعتبار النهار مغل في طر والحد ، فزاد هذا القيد بعد قول الماتن - قدس سره - الصوم هو الكف ، وخفى عليه انه غير معتبر في متعلقه ، وعدم ملائمة قول: الماتن «والنوم بعد الابتهايتين» لصدر كلامه حينئذ اظهر ولولم يلحقه بالمتن لم يترتب عليه هذا الفساد هذا حال غير النية مما يعتبر في الصوم .

واما النية فلها مراتب . الاولى : اى ما به الاعتبار ، فلا يتحقق الامن المختار ،

فهي مقومة لحقيقة الصوم ، فان الامساك وهو صرف عنان النفس ، كالارادة في التوقف على الاختيار ، بل هما امران متقابلان كالاقبال والادبار . بل هما نوعان منهما ، ولعل بعض الناس لا يتعقل من النية الا ذلك .

الثانية : التعبّد بالامساك و الاتيان به على هذا الوجه ، وهذه تعتبر في مرحلة الامتنال ، فان التعبّد به ان لم يكن محققاً لحقيقة الموضوع ، فهو معتبر فضلاً للامر ، فان الطلب على قسمين تعبديّ و توصليّ ، كالكفائي والعيني والتعيني والتخييري . واعتباره قيداً يرجع الى ذلك فانه قيد في التعبير ، وفي الحقيقة خصوصية في الطلب . وهذا هو السر في عدم جريان اصل البرائة فيه ، كسائر الشرائط عند الشك . والى ما حققنا يرجع ما في الشرائع ، حيث . قال : فهي اماركن او شرط في صحته ، فالمعنى انه ان كان للمشارع تصرف فيه بجعله من قبيل الصلوة ، فنية القربة ركن فيه و محقق لحقيقته ، وان كانت جهة في الطلب فهي شرط في الامتنال .

وقد تنوهم ان المراد بالركن الجزء المقدم ، وبالشرط ما يعتبر في المأمور به . وفساده واضح ، فان التعبّد بالشئ لا يمكن ان يكون على نحو ثالث للامرين المتقدمين ، وهذان الوجهان لا يلائمان شيئاً منهما ، فالركنية لشئ باعتبار انه يهدم الذات بزواله ، لتقومها به كالجنس والفصل ، وكون الجزء الخارجي ركناً ، انما هو لتنزله منزلته ، و كونه بهذه المثابة في المركب الاعتباري ، وهذه حيثية خارجة عن كونه جزء خارجياً . واما الشرط فهو الامر الخارج الذي يناط به الشئ ، وليس في المقام الا الصحة . والشرط قديعتبر في المأمور به كترتب الاجزاء ، وقد يعتبر في المأمور به ، كالطهارة والستر ، والاستقبال ، وقد يحصل بالامر كقصد القربة ، فانه ليس ملحوظاً قبل الامر قيد المأمور به ، وان توقفت عليه الصحة ، فالركنية انما هي بناء على ان للصوم حقيقة مخترعة كالصلوة تتقوم بالتعبّد بها ، والشرطية في الصحة خاصة انما هي بكون التعبدية في الامر و حيث ان الثاني اظهر . قال : و بالشرط اشبه ، و هذا بخلاف الصلوة والحج ، فان متعلق الحكم فيهما ليس امراً ثابتاً في العرف ، و ان كان المعنى لم يتغير ، حيث ان الصلوة هو العطف وهي من العبد التعبّد والخضوع ، و الحج قصد البيت و زيارته على

وجه مخصوص ، فان اختراع الماهية لا ينافي انطباق المفهوم اللغوي عليها ، لدخولها  
لكون الصلوة حقيقة مخترة لا ينافي كونها خضوعا وعطفا ، و بعد وضوح كون الصوم  
من العبادات لاحاجة الى الدليل على اعتبار الخلوص ، فان المرء انما يتعبد بعمله لله  
ولغيره معاً ، و يكفى ذكر الصوم فى العبادات عن التصريح باعتبار قصد القرية فيه .  
فايراد الروضه غير متوجه على المصنّف قدس سره ، والذي يدل على انه تعبدى  
قضاء الغير لمن فاته الصوم ، فان نسبته التوصلى على جميع الناس سواء ، فان العمل المكلف  
به مقدمة صرفة ، فلا معنى لنيابة شخص عن آخر ، بل لامعنى لقضاء الشخص عن نفسه ،  
فان الاثران ترتب على العمل ، فلا فوت والا فلا تدارك ، وهذا بخلاف التعبدى فان  
التعبد بالعمل فى وقت خاص لا يتدارك بتمامه ، و انما يتدارك نفس العمل فى وقت  
آخر ، و اذا تعلق الغرض بالتعبد من ناحية شخص ولو بغير مباشرته امكنت النيابة .  
هذه جملة القول فى اعتبار قصد القرية . و اما التعيين فاعتباره مع توقف التعيين  
عليه ظاهر ضرورة استحالة تحقق المبهم ، فان الابهام اما لعدم التحصل بفصل ، و اما  
لعدم التشخيص ، و من المعلوم استحالة الوجود مع انتفاء احد الامرين . و هذا هو  
السر فى قدح الابهام فيما يجري فيه الغرر ، كالصلح والعقود الاذنية على ما حققناه  
فى الرضوان ، فلا اشكال فى شيء من اعتبار هذه المراتب ، و انما الاشكال فى هذا المقام  
فى جهات آخر .

منها كون رمضان منوعاً مع ان الزمان كالمكان و الوضع يستحيل دخوله فى  
المهية ، و ان كانت من الامور الاعتبارية لتاخره عنها بحسب الرتبة ، و يندفع بان  
الاختلاف انما هو فى ما يتعلق به الذمة ، و هو التكليف لافى الصوم ، و من المعلوم تعدد  
الامر المنتزع بتعدد المنشاء ، و الزمان علة للوجوب لاطرف صرف ، نعم قد يكون  
كل كالحج للحج ، و العلة و ان لم تكن صالحة لان يتعدد بها المعلول ايضا ، الا ان  
علية الشيء للامور الاعتبارية عبارة عن كونه منشاء لاتزاعها ، و حيث ان الامر  
الاعتبارى عين منشاء انتزاعه و شان من شئونه ، فلا محالة يتعدد بتعددده .

و هذا هو السر فى تعدد الصلوة بالاضافة الى الاوقات ، فان صلواتى الظهر و

العصر لامتياز بينهما الامن هذه الحيثية ، فالتعدد في الحقيقة انما هو في الحق لا في نفس الصلوة من حيث هي ، وهذا هو السر في تعدد الخيار بتعدد منشأته ، فلا حاجة الى الالتزام بان خيار الحيوان مثلاً من حين الاقتراق .

و منها ان الصوم اذا وقع في زمانه تعيين بنفسه لاحاجة الى تعيينه له من غير فرق في ذلك بين رمضان وغيره عن الازمنة ، سواء كانت متيقنا فيه الصوم بالنذر و شبهه ام لا ، من غير فرق بين الندب المعين ، كنصف شعبان وغيره كما اختاره الشهيد قدس سره في بعض تحقیقاته كتعيينه في كل يوم الا ما استثنى .

و السر في ذلك ان كون الشيء نفسه لا يحتاج الى جعل جاعل و اعتبار معتبر ، و كون الصيام في هذا اليوم وفاء لحقه ليس الا بوقوعه فيه ، فانه انما يستحق الصيام لاصيام نفسه بهذا القيد ، والالزم تقدم الشيء على نفسه ، وحيث وقع فيه ما يستحقه كان وفاء قهراً ، كما اذا وقع غاية لا يستحقه من غير ان يعين أنه من حيث نفسه ، او يوفى غريمه ما يستحقه منه من غير ان يقصد انه من هذه الجهة لا باعتبار استحقاقه ، و كما اذا صلى من عليه صلوة الظهر لنفسه و لغيره ، من غير ان يعين انه لنفسه لا يحتاج الى القصد ، لانه نفسه بنفسه وكونه غيره تنزيلاً يتوقف الى الصرف بالقصد ، و كون الصيام الواقع في هذا اليوم متعلقاً به ليس الا كونه من حيث اقتضائه له .

وهذا يكفي فيه انه هو بنفسه ، و كونه غيره انما هو بتنزيل هذا الزمان منزلة غيره ، واستيفاء ما يستحقه غيره بدلاً عنه ، وهذا امر خارج عن ذاته ، وهذا كما اذا استحق زيد مقداراً من المال ، و شاركه غيره ، و كان نائباً عن غيره في استيفاء حقه ، فدفع اليه من هذا المال ما يساوي حقه من غير ان يكون المقصود انه لغيره ، فانه وقع له و ان لم يقصد الادفع ذلك ، فان كونه نفسه امر لا يحتاج الى الاعتبار . نعم قيامه مقام غيره يحتاج الى ذلك .

ومنها انه اذا وجب الصوم في يوم امّا باصل الشرع كشهر رمضان ، واما بعارض لم يقع فيه غيره ، و تعيين لصوم نفسه تعييناً ضيقاً فلا اثر لقصد الخلاف ، و ذلك لان

وجوب إيقاع الفعل في زمان خاص لاحقية له سوى ذلك ، فان هذا التقييد تصرف زائد على اصل التكليف وليس تكليفا مستقلا ، فان وجوب صيام شهر رمضان تكليف واحد بالضرورة ، فهو اعتبار في التكليف كاعتبار الطهارة والاستقبال في المصلي ، ولا معنى لوجوب الصلوة مقيداً بها الا اعتبارهما شرطاً فيها ، وكذا وجوب صيام هذا الشهر لا معنى له الا تكليفه للاتيان بوظيفته وتعيينه له ، فكما ان مجرد تشريع الصوم بالنسبة الى زمان معين لذلك الزمان لصيامه اقتضاء ، فكذا ايجاب الاتيان به فيه تميم لذلك التعيين ، فان ارادة الاتيان به فيه ليس تكليفاً ، فتاكدها تميم للوضع .

فظهر سرما اشتهر في السنة اصحابنا رضوان الله - تعالى عليهم - من تعليل هذا الحكم بتعيين هذا الزمان للعمل ،

ومنه ينكشف انه يكفي في رمضان ان ينوي انه يصوم غداً متقرباً الى الله - تعالى - فان كونه لذلك اليوم لا يحتاج الى القصد ، وانما المتوقف عليه كون صيام لغيره من الايام .

واما معرفة انه رمضان فعدم الحاجة اليها اوضح ، فتعيين ان اعتبار التعيين امر عقلي يستحيل ان يتصرف فيه الشارع نفياً او اثباتاً ، فمع الحاجة اليه لا يمكن الغائه ومع الاستغناء لا يمكن اعتباره ، فالتمسك باصالة الاشتغال واصالة البرائة لاحتمال الامرين لا معنى له ، فان الشك ان كان في حصول اليقين مع عدم القصد اليه ، فلا مناص عن الاحتياط لاصالة الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية ، بل لان حصول الامتنال غير معلوم ، لاحتمال خلل فيما يعتبر عقلاً ، و الا فلا يعقل هذا الشك ، لما عرفت من ان الشارع لا تصرف له فيه .

و اما ما قيل من ان امتثال الامر فرع تعقل المكلف ، ان الامر امره بذلك ، فاذا لم يقصد ان الصوم غداً مما امره الشارع به لم يكن ممثلاً للتكليف بالصوم غداً ، وان كان ممثلاً للتكليف بالصوم المتعلق ، فالامتنال يتوقف على اعتقاده الصوم الذي

تعلق به غداً ، ونحن لانعني بالتعيين سوى هذا ، اذ به يتعين كونه من رمضان ، ففيه ان اعتبار قصد العنوان ليس لتوقف التعيين عليه ، والمفروض عدم الابهام وتوقف الامتثال عليه من غير هذه الجهة متضح الفساد ، فانه لا يتوقف الاعلى موافقة العمل للامر لاعلى العلم به ، مع ان مطلق الامر معلوم و العلم بالخصوصية لاوجه لاعتباره .

واما كون النية بالشرط اشبه فلا ربط له بالمقام ، فان المقصود ليس انه شرط شرعى مع ان الشرط والجزئي جريان الاصل فيه وعدمه سواء ، مع ان قصد المعين واعتبار التعيين بالقصد مرحلة اخرى وراء قصد القرية ، فجريان الاصل عند الشك في اعتبار قصد القرية لوقيل به لا يستلزم جريانه عند الشك في اعتبار التعيين ، فان التعبد جهة راجعة الى الشارع ، فيمكن ان يتوهم ان الشك فيها شك في شرط شرعي بخلاف اعتبار التعيين كما عرفت .

ومن الغريب ما يقول : في الجواب عن ذلك الاستدلال من ان القائل : بعدم التعيين لا يكتفى بقصد الامتثال ، وان لم يعلم انه مأمور به غداً ، كى يتجه عليه ما ذكره ، بل اقتصر الاكتفاء بقصد امتثال الامر المتعلق وبه حينئذ يتعين كونه من رمضان لعدم تعدد الامر به ، فمع فرض قصد الامر المتعلق يتعين كونه شهر رمضان . وحينئذ فمرجع القولين الى قول واحد ، فان هذا اعتراف باعتبار التعيين ، وانما المدعى ان قصد امتثال الامر المتعلق بصوم غد فليس معتبراً بل يكفى مجرد قصد الصيام ، وان ذهل عن كونه امتثال لخصوص الامر المتعلق به من حيث هو ، وان هذا المقدار يكفى في تحقق امتثال الامر المتعلق به من حيث هو ، فان جعله امتثالا لامر آخر يتوقف على صرفه اليه ، فان وقوعه له يكفى فيه عدم المانع وهو قصد الخلاف . فالفرق بين القولين ان القائل باعتبار التعيين يقول بوجوب قصد امتثال الامر المتعلق بصيام غد من حيث هو ان اراد وقوعه لنفسه ، كما في صيام شهر رمضان ، وهذا لا ينافي عدم اعتبار معرفة انه رمضان .

واما النافي فيكتفى بقصد الصيام وان لم يقصده امتثال الامر المتعلق به لنفسه

ولم يعلم تعلق الامر به على سبيل الوجوب ، كعدم معرفة انه من رمضان .  
وقد يقال : انه يعتبر فيه عدم قصد المكلف للاطلاق الذي ينفيه الشخص بان  
يكون مراده الكلية ، فان ذلك حينئذ كنية الخلاف ، وفيه ان ارادة الاطلاق بمعنى  
عدم التعيين لامعنى لها ، فانه مسحيل ، وعدم قصد التعيين قد عرفت انه ليس قادحاً ،  
ولا معنى لمنافاة عدم قصد التعيين مع التعيين .

وقد يتوهم ابتناء المسئلة على اعتبار النية في معنى الصوم جزءاً او قيداً وعدمه  
فعلى القول بخروجها عن الحقيقة وعدم تقييد فلا اشكال في تحقق الاجزاء وان لم  
يقصد التعيين ، ولكن اثبات الامرين مشكل ، فيجب الاحتياط وحيث كان اعتبار النية  
بحكم الاصل فلا يصدق الفوت مع الاهمال فلا يجب القضاء .

وفيه ما عرفت من ان النزاع في الشرطية و الجزئية انما هو في قصد القرية ايضاً  
انما هو في الدخول والخروج عنها لافي الاعتبار في التسمية على احد الوجهين .  
ثم ان دوران صدق الفوت مدار ثبوت الاعتبار بالدليل وعدم كفاية الثبوت  
اغرب كيف والدليل الغير القطعي انما يثبت اعتباره بالاصل ، وهذا معنى ثبوت الظاهري  
والدلالة التعبدية .

واعجب منه الجواب بترجيح الشرطية لوقوع النية ودخول بعض الليل في الصوم  
فان هذا مع وضوح فساده بنائاً على الداعي لاربط له بمرام المستدل ، فان اعتباره قيداً  
في المسمى ايضاً يكفي في وجوب الاحتياط بزعمه كما صرح به حيث جعله احد  
الامرین الذين يجب الاحتياط على تقدير ثبوتهما ، مع انه رد على الجواب ايضاً  
الكلام في قصد التعيين لافي قصد القرية ، والنزاع في الركنية والشرطية انما هو في الثاني  
لافي الاول ، وفي اشغام كلمات واهية يظهر حالها بالتأمل فيما حققناه .

والحاصل ان التعيين يغني عن التعيين ، ولا فرق في ذلك بين تعيين الاصل  
كما في شهر رمضان بالنسبة الى صوم نفسه ، وبين التعيين الوضعي ، كما اذا عين يوماً  
للصيام بالنذر وشبهه ، فانه تعيين شرعي ثانوي ، والثانوية لا ترفع التأثير عما هو مقتضى



ذات التعيين ، وبين التعيين التقديري كما اذا عين المتوضى شهر الصيام واختار انه رمضان ان قلنا بالتخير مطلقا ، او مع عدم الظن ، فانه من قبيل تعيين من استمر بها الدم بعض الايام للحيض ، وتعيين المكلف احد المجتهدين المتساويين للتقليد ، واختيار من اسلم على ازيد من زوجاته .

والى هذا ينظر ما في البيان وان كانت العبارة لا تخلو عن اجمال ، وتوهم بعضهم فيها ما يظهر فسادا بالتأمل ، وظهر ان جعل اعتبار التعيين احوط والحكم باستحبابه لا وجه له ، فالحق : ما اختاره المرتضى . وابن ادريس . والفاضل في المنتهى قدس الله اسرارهم لا ما اختاره المحقق وجماعة رضوان الله عليهم من اعتبار التعيين في النذر الملعين .

وبما حققناه ظهر انه لا معنى لاعتباره قصد شعبان في يوم الشك وعدم جواز ان يصومه على انه من رمضان ، فان الواقع لا يختلف باختلاف القصد ، وليس مثل هذا التعيين راجعاً الى الشخص ، فان كان من رمضان وقع منه وان قصد انه من شعبان وان قصد انه من رمضان بمعنى الايتان بداعي هذا الاحتمال صح ايضاً ، ويدور مدار الواقع ، ولا معنى لقصد رمضان حال الشك فيه كما هو المفروض .

وبذلك ظهر ايضاً ان موضوع الحكم الشرعي هو المعنى اللغوي ، وحيث انه نوعان احدهما ترك الطعام والآخر ترك الكلام لان الحمى اما بالنسبة الى الدخول واما بالنسبة إلى الخزوج واما بالنسبة الى الاعم .

والاول : ترك الطعام .

والثاني ترك الكلام .

والثالث : اعم رتب الشارع احكامه على القسم الاول ، وهو في الشرع عبارة عن الحمية عن الطعام ، وان كان الاعم الشامل للقسم الآخر ايضاً موضوعاً بالنسبة الى الكمال ، اذا لم يكن من قبيل تلاوة القرآن والدعاء ، وكون الكذب على الله تعالى - مفطراً من هذا الباب ، واما غير الطعام والكلام ، فلا معنى لجعل الحمية عنه صوماً

كالحيض والنفاس وان فرض كونهما اختياريا ، والنوم بعد الاتباعتين والبقاء على الجنبابة والجماع والاستمناء التي يجمعها التعمد على الجنبابة من نهار رمضان لا يتعلق الصوم بها ، وليست من المفطرات بل لا يتحقق الاقطار الابزوال الحمية من الطعام ، ضرورة ان الصوم ليس له حقيقة شرعية ولا مهية مخترعة ، بل انما موضوع حكم الشارع قسم خاض منه ، وفرق بين ما يعتبر في المكلف للصحة وبين ما هو مقوم للعمل فالحديث انما يمنع من حيث انه وصف للمكلف كما في الصلوة ، غاية الامر ان الجنبابة اذا لم يستند الى الاختيار يعذر فيها الصائم بخلاف الحيض والنفاس لما فيها من الشدة كما سيأتي ، انشاء الله تعالى - واين هذا من كون الجنبابة كاطعام مفطراً ، وتعدد المفطرات بتعدد الخصوصيات اوضح فساداً .

فظهر فساد ما اشتهر من جعل المنافي مفطراً بل التعدد على ما عرفت ، وحيث ان بعض المراحل المذكورة لا يخلوا عن اجمال ، فلا باس بالتوضيح .

فنقول : بعون الله - تعالى - ومشيته ان كون العمل عبادة انما هو بوقوعه بعنوان الخصوع للمولى ، وكونه تعبدياً انما هو باعتبار هذه الجهة في صحته ، فهو حينئذٍ جهة للمولى ، اما في الجملة كما في قوله - تعالى - ان الله مبتليكم بنهر ، واما مطلقاً في الصلوة والصيام والحج توجه للعبد الى المولى ، فالبعث على قسمين ، والتعبد منه دعاء للعبد الى المولى بالعمل ، كما ان الامر بالايمان محض في توجيه العبد الى المولى بدون توسط عمل ، فالنبي ﷺ والامام عليهما السلام وجهة ، والكعبة والعبادة ايضاً وجهة ، وان اختلف الاقسام من جهة اخرى ، وقصد الامثال المتأخر عن الحكم لا يمكن ان يعتبر في العمل ، والا ليقدم الحكم على نفسه فهذا الاعتبار له لحاظ في الموضوع بكونه خضوعاً بالذات ، او بالجعل .

والاول : كالسجود .

والثاني : كرمي الجمرة والسعي والهرولة ، واما خصوصية في الحكم ، وليس التعبد شرطاً ولا ركناً ، بل روح للعمل ، لاجزاء خارجي ولا عقلي ولا من الشرائط

بل هو الاصل لا كما توهم الجاهل من انه الموضوع ، والعمل الة ومقدمة ، بل هو للعمل كالوجود للمهيئة .

اذا عرفت هذا فاعلم ان التعبد له مراتب ، اشدها واقيوها ان يكون المقصود خضوع شخص خاص بعمل خاص بحيث لو تعذر احدى الخصوصيتين لسقط التكليف ، وهذا يمكن ان يتفق في التوصلي ايضاً ، بان لا يحصل المقصود الا بعد تحقق الخصوصيتين .

واضعف منه ان يكون بحيث لا يقوم غيره مقامه حال حيوته ، ولكنه يقوم مقامه بعد مماته ، فمرجع التكليف الى ايجاب التعبد بالعمل من شخص خاص ، بمعنى طلبه من ناحيته واعتبار المباشرة مادام حيا امر زائد يسقط بالتعذر بالموت ، وبعد هذا المرتبة بشخصه مع التمكن والافنائيه كالحج فانه حق بين المالي والتعبدى ، ولهذا يقضى من ملك المال بعد الموت ، وبعده هذه المرتبة التعبد بالعمل على وجه الكفاية فان خصوصية الاشخاص ملغاة في هذا المقام .

و مما حققنا ظهر ان النياية لا يتصور الا في التعبديات ، واما الاجرة فهي بازاء العمل للغير لا ينافي التعبد ، فان العامل خضع لله - تعالى - نيابة عن الغير ، فالمعبود هو الرب - تعالى - لا الاجرة بالضرورة ، وانما الاجرة للعمل عن الغير نعم لو كان نظر العامل مقصوراً على تحصيل رضى الغير او كان منضمماً الى تحصيل رضى الرب - تعالى - كان منافياً للتعبد لله - تعالى -

فالمرائي على الوجه . الاول : يعبد غير الله - تعالى -

وعلى الثاني : لم يتعبد لله - تعالى - بل شاركه - عز وجل - غيره ، توضيح ذلك ان المرائي يجعل التعبد لله - تعالى - وسيلة الى التقرب الى الغير كما ان عابد الوثن يجعل التعبد للوثن وسيلة الى رضى الله - تعالى - والشرك في الربا اعظم منه في عبادة الاصنام في نفسه وان كان الثاني اعظم لكونه في اصل العبودية ، فالوثن مع انه معبود في طول الرب - تعالى - وهو شفيع باعتقاد الوثني شريك لله - تعالى - حيث ان التوجه في التعبد اليه كما هو صنع الصوفية بالنسبة الى المرشد ، واما مجرد التوسيط كما في الكعبة وفي

الامام عليه السلام فليس من هذا الباب ، فالشرك قصر النظر الى الواسطة وان اعتقد التوسط حتى ان المخاطب بياك تعبد هو غير الله - تعالى - بزعم الغلاة ، وهذا حال عابد الوثن هذا في اصل الدين .

واما في العمل فعلى هذا المنوال ، فالربا شرك حقيقة لكن في التعبد لابي العبودية فالعمل خال عن التعبد للرب بمقدار الربا فيفسد لامحالة ، كما اذا كان خالياً عن التعبد راسا فان قصد القرية معتبر في جميع العمل بل هذا التشريك توهين للرب - جل ذكره - فموجب لسخطه ، فالعمل متبدل لانه طغيان وتمرد وخرج عن ذي العبودية ، والاصرار عليه يؤدي زوال واللعن الدائم والعذاب بمقتضى الاصول والقواعد ، وليس هذا كالعجب في المنع عن القبول خاصة ، فلاحاجة الى التمسك . بقوله : - تعالى - مخلصين له الدين فانك قد عرفت انه يستحيل ان يصح العمل مع الربا ، لان المفروض كونه تعبد يا يعتبر فيه قصد القرية ، والربا يمنع من التقرب بالعمل لله - تعالى - مع ان الآية الشريفة دلت على ان الصحف المطهرة مشتملة على كتب قيمة ، والدين الذي فيها ان يعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ؛ اي يتخذوا الله ربا من غير ان يجعلوا معه الها ، وهذا معنى الحنيف .

والاخلاص في التعبد غير الاخلاص في الدين ، مع ان السورة الشريفة صريحة من وجوه في خلاف ما توهموه ، واطهرها ذكر الصلوة والزكاة بعد هذه الفقرة ، هذا حال اعتبار قصد القرية .

واما التعمين ففي طائفة من الروايات بطلان صوم يوم الشك على انه من رمضان ولا اشكال في ان زيادة يوم في الشهر بدعة مخترعة منافية لقصد القرية اليه ، واليه ينظر ما في طائفة من الاخبار .

وروى كان امير المؤمنين عليه السلام يقول : لان افطر يوما من رمضان احب الي من ان اصوم يوما من شهر شعبان ازيد في شهر رمضان ، وهذا معنى . قول : الرضا عليه السلام الصوم للرؤية والفطر للرؤية ، وليس منا من صام قبل الرؤية وافطر قبل الرؤية . قلت بابن رسول الله عليه السلام فما ترى في صوم يوم الشك . فقال : عليه السلام حدثني ابي عن جدي

عن ابائه عليهم السلام قال : امير المؤمنين صلوات الله عليه لان اصوم يوما من شعبان احب اليّ من ان افطر يوما من شهر رمضان .

وفي خبر الزهري سمعت علي بن الحسين عليه السلام . يقول: يوم الشك امرنا بصيامه و نهينا عنه ، امرنا ان يصومه الانسان على انه من شعبان و نهينا ان يصومه على انه من رمضان و هو لم ير الهلال .

فارتفع الاشكال من الاخبار ، فليس المقصود النهي عن الصوم مردداً بان ينوي انه ان كان من شعبان كان مندوباً و الاكل واجبا ، ضرورة ان الواقع متعين ، و الامر على هذا المنوال لامحالة .

و لا معنى لقصد انه من شعبان فان كونه من شعبان او من رمضان ليس باختيار العامل و ليس مبهما ليتوقف تعيينه على قصد العامل .

فظهر فساد ما عليه الشيخ ره في غير المبسوط والخلاف و ابن ادريس ره والمحقق ره بل اكثر المتأخرين من البطلان ، مع هذا التردد ، فان هذا ليس ترديداً في النية ، وانما هو عين عدم معرفة انه من شعبان او من رمضان وعدم العرفان حاصل بالغرض ، و التردد في وقوعه من اي شهر لازم فقد العرفان .

و اضعف من ذلك ما ذهب اليه الشيخ - قدس سره - من وقوع صوم النذر في رمضان عن المسافر ، مع ان الوجه الذي حققناه لعدم وقوع غيره فيه قد اشار الصادق عليه السلام في رواية حسن ابن هشام .

قال : كنت مع ابي عبدالله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان و هو صائم ، ثم راينا هلال رمضان فافطر . قلت : جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر . فقال : عليه السلام ان ذلك التطوع ولنا ان نفعل ما شئنا ، وهذا فرض و ليس لنا الا ما امرنا .

فان المراد ان وجوب صيام شهر رمضان عينه لصيام نفسه فلا يقع فيه الا صومه ، فالمسافر ممنوع منه و لا يقع فيه غيره .

و مقتضاه ما اخترناه من فساد الافطار ، وان النية عبارة عن الداعي الموجود من

اول العمل الى آخره ، فلا معنى للنزاع في وقته في جميع العبادات . بل قد عرفت ان قصد القرية عبارة عن الاتيان بعنوان الخضوع ، فهذا المعنى المعبر عنه بقصد القرية عين العمل المتحد معه ، ومنزلته منزلة الروح من الجسد او هو اقرب كالوجود للمهية والمهية للوجود .

فالنزاع في التقدم والتاخر لامعنى له ، لانه فرع التغاير والنفكيك لكن في خصوص الصوم خصوصية مميزة له عن غيره ، فيكتفي بالنسبة الى آخر الوقت وذلك لانه بسيط اذ اليوم عبارة عن زمان كون الشمس فوق الافق و ان كان آنأما ، فهو و ان كان تركب من اجزاء بطوله الا انه لا مدخلية له في كونه يوما .

فمن لم يصدر منه ما ينافي الصيام كان يومه صالحا له الى آخر الوقت ، فاذا امسك الى الآخر عن الطعام قرية الى الله - تعالى صام - نهاره ، فلا يعتبر التبيت ولا الوقوع قبل الزوال من غير فرق بين الواجب والمندوب ولا بين صيام شهر رمضان وغيره .

نعم لا يجب له الا ما نواه ، و ليس من اخر النية كمن قدّم في الاجر . و هذا واضح كما ان النية بعد الزوال بمنزلة العدم ، ولهذا لا يقيد بها و عليه الاعادة لقلة نوابه جداً .

ويدل على ما حققناه بعد ما عرفت من انه مقتضى القواعد ان اعتبار قصد القرية في صيرورة العمل عبادة حكم عقلي لا يمكن التصرف فيه ، فان هذا العنوان للعمل لا يحصل الا باختيار العامل ، كما حققناه فمالم يشتمل على قصد لا يعقل الاجزاء به ان كان عبادة مع ان صحة الصوم للجاهل و الناسي و المسافر و المريض بالنية قبل الزوال في شهر رمضان ليس قابلاً للشك ، بل صحة الصوم المندوب ولو بالنية في آخر الوقت منصوصة ، ولا يتم هذا الابان يكون وقوع القصد بعد انقضاء بعض النهار موجبا لتحقيق عنوان العبادة للعمل ايضا ، وقد عرفت انه كذلك فهو من قبيل لحوق الاجازة بالعقد في ايجابها ، لطر و استناد العقد الى من اليه الامر ، فان نفوذه من الاجنبي مستحيل ، و كذا الحال في العدول ، فانه يوجب طرّ وعنوان ما عدل اليه العمل بعد ان وقع خلافه ،

نعم إذا نقض العمل فلامجال للعدول للخروج عن الوثاق ، بخلاف الاجازة ، ولا يمكن إن يقال : أن الشارع أكتفى بصوم بعض اليوم ، فإن المعلوم أنه ليس في دين الله الاصوم تمام اليوم ، فليس بعض اليوم من قبيل الجزء الغير الركن في الصلوة .  
فتبين بما حققناه أيضاً أن قصد الخلاف غير قاذح من غير فرق بين قصد المفطر وبين قصد الافطار ، حيث صادف الامساك آخر النهار .

أما إذا نوى الامساك ولم يات بالمتاني لكن عدل عن هذه النية في آخر الوقت فلا إشكال في الفساد وهل عليه الكفارة بنرك الصيام أو يدور مدار الافطار وجهان .  
أو كهما : أقوى لزوال ما به تقوم الصيام ، وبالجمله لا اشكال في عدم وجوب إستيعاب النية للوقت لا تكليفا ولا شرطاً ولا تدل طائفة من الروايات الاعلى أن إستحقاق الاجر بحسب إمتداد الزمان يتوقف على القصد ، وهذا أيضاً لا اشكال فيه فانه أيضاً مقضى القواعد .

قال : هشام بن سالم للصادق عليه السلام الرجل يصبح ولا ينوى الصوم ، فإذا تعالى النهار حدث له رأى في الصوم ، أن هو نوى الصوم قبل زوال الشمس حسب له يومه ، وإن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نواه ، وهذه الرواية صريحة في أن التفصيل بين ما قبل الزوال وبين ما بعده إنما هو في إحتساب أجر اليوم وعدمه لا في الصحة وعدمها .

روى عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يبدوله بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم يقضيه من شهر رمضان وأن لم يكن نوى ذلك من الليل . قال : عليه السلام نعم يصومه ويعتد به إذا لم يكن أحدث شيئاً ولم يعتبر كون النية قبل الزوال .

ومثله رواية الكعبي ، أن رجلاً أراد أن يصوم إرتفاع النهار أيصوم . قال عليه السلام نعم .

وقال : عبد الرحمن بن الحجاج سئلت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوماً وكان عليه يوم من شهر رمضان ، هل أن يصوم

ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار ، قال عليه السلام نعم له أن يصوم وليعدّ به من شهر رمضان .  
وفي خبر عبد الله ابن سنان أن بدرله أن يصوم بعدما أرتفع النهار فليصم فانه  
يحسب من الساعة التي نوى فيها .

قال : صالح بن عبد الله لابي إبراهيم عليه السلام رجل جعل لله عليه الصيام شهر أفيصبح  
وهو ينوى الصوم ، ثم يبدوله وهو يصوم فقال : عليه السلام هذا كله جائز . وقال : ابن أبي  
بصير للصادق عليه السلام الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ، فيصبح فلا ياكل إلى  
العصر ايجوز أن يجعله قضاء من شهر رمضان . قال عليه السلام نعم ، فهذه الروايات تدل  
على أن الصحة لا تتوقف على كون النية قبل الزوال .

هذا في الواجب ، واما في المندوب فالامر فيه أوضح والاخبار صريحة في جواز  
النية فيه بعد العصر ، فما دلت من الروايات على الامر بالافطار إذا لم ينو قبل الزوال  
في غير شهر رمضان ، فانما هو لادراك معظم الاجر بصوم يوم آخر .

أن قلت : إستحقاق الاجر بصيام اليوم ، أثر امتثال الامر وهو مشترك بين من نوى  
الصوم في آخر الوقت وبين من نواه من أوله أو في الاثناء ، فما معنى الاختلاف .  
قلت : أن أجر نفس الصيام يستحيل أن يختلف من هذه الجهة ، إلا أن مراتب  
الانقياد يختلف باختلاف طول الزمان والقصد كما أنه يختلف من جهات آخر ، فالاختلاف  
إنما هو بهذا الاعتبار .

أن قلت : فما معنى إحساب أجر اليوم كاملاً لمن نوى قبل الزوال وأن أنقضى  
مقدار من النهار .

قلت : هذا فضل لاعلى وجه الاستحقاق ، وبما حققناه ظهر أنه لامجال للمدول  
في الصوم ، لان الصحة تدور مدار النية في آخر الوقت والافالعدول موافق للقواعد كما  
حققناه في كتاب الصلوة ، وحيث أن الصوم صار في الشريعة مورداً للامر وأمر للتعبّد به  
فدخل في زمرة العبادات .

وتبيّن أنه مما يتقرب به إلى الله - تعالى - فلا إشكال في صحة عمل الصبي وأن  
لم يكن مكلفاً ، فإن العمل عبادة والصحة دائرة مدار إستجماع الجهات المعتمدة ، بل



عمل الصبي أقرب إلى القبول لانه تعبد لله من دون أن يكلف بخلاف البالغ ، والبلوغ عبارة عن الوصول إلى مرتبة النكاح .

قال : - عز من قائل - وأبتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح ، وهو بتكون المنى ، والعلامات كاشفة عن هذا المعنى .

وفي البنات غالباً قبل الاولاد يتحقق ، ولم يظهر من الأدلة تعبد في هذا الباب كما زعمه جمع من الاصحاب قدس الله إسرارهم .

وإذا عرفت إن حقيقة الصيام إنما هي الامساك عن الطعام تبين أنه لا حاجة إلى الدليل في بطلانه بالاكل ، فان الموضوع لا يجامع الافطار وتعارف الماكول والمشروب في كونهما معتادين لادخل له في تحقق الاكل والشرب وزوال الامساك والحمية بالضرورة ولكن تعتبر في تحقق حقيقتها امور من جهات .

الاولى : صلوح ما يدخل الجوف لتصرف الطبيعة فيه ، فبادخال اليد والخشب ونحوهما لا يتحقق معه الاكل بالضرورة فبلغ الحصى والخزادة لا ينافي الحمية كما أن خروجها لا يوجب تحقق التغوط وإن كان المخرج طبيعياً ، ويشهد على ذلك أن الطعام يساق الاكل والشرب ، وعدم صدقه بدخول مثلاً وعدم كونه طعاماً من البديهيات .

قال : - عز من قائل - إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من أغترف غرفة بيده فشرّبوا منه الا قليلاً .

فقوله : - تعالى - ومن لم يطعمه جعل في مكان ومن لم يشربه وقوله - تعالى - فشرّبوا منه بيان لمخالفة قوله ومن لم يطعمه فانه مني بل إنما عبر في القرآن غالباً عن الاكل بالطعمة .

كقوله : - عز من قائل - ويطعمون الطعام ، وأطعموا القانع والمعتّر ، فاذا طعمتم فانتشروا ، أن شجرة الزقوم طعام الاثيم ، ولا يحض على طعام المسكين ، ولا يحاضون على طعام المسكين ، لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً الا حميماً وغساقاً ، والذوق بالنسبة إلى الطعام ، فليس اليوم ههنا حميم ولا طعام الا من غسلين ولا ياكله الا الخاطئون ، فمن

لم يجده فاطعام ستين مسكنيا ، فليس لهم طعام الامن ضريع ، لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون متية أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير ، لا ياتيكما طعام ترزقانه ، فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ، أو إطعام في يوم ذى مسغبة يتيماً ذا مقرية ، الذى أطعمهم من جوع ، إلى غير ذلك .

بل الذى يظهر من يعتمد عليه من اللغويين ، أن حقيقة الصوم الامساك من الطعام فلو فرض الانفكاك فالمعتبر يندرج في هذا الفن من الاكل والشرب ، ويدل على ما حققنا أن الاكل يستعارله بالطعام .

قال : - - عز من قائل - الذين ياكلون أموال اليتامى ظلماً إنما ياكلون في بطونهم ناراً وسيصاون سعيراً ، فإن الاكل هنا ليس الا بالاستقلال على مال اليتيم ولو بالسكنى واللبس وغيرهما ، ولا يلائم هذا المعنى الدخول بالجوف عن تصرف الطبيعة وعود الفائدة .

وقال : - - عز من قائل - ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل .

وقال : - - عز من قائل - أوجب أحدكم ان ياكل لحم أخيه ميتاً ، فما في الاخبار من دوران الفساد مدار تحقق الطعام ليس إعتباراً شرعياً زائداً على ما في الاكل والشرب بل إنما هو تنبيه على حقيقته .

وتعليل أمير المؤمنين صلوات عليه وآله عدم بطلان الصوم بدخول الذباب في الحلق بانه ليس بطعام ناظر إلى هذا المعنى ، ولا بأس بتوضيح ذلك بذكره الخليل ره والصاحب ره في المحيط .

ففى ، الاول : طعم كل شيء ذوقه والطعم الاكل إلى أن قال : والطعام إسم جامع لكل ما يوكل وكذلك الشراب لكل ما يشرب إلى أن قال : وطعمت اطعم طعماً أى أكلت وفيه أيضاً وكل ما يسد جوعاً فهو طعام .

قال : الله - تعالى - وطعامه متاع لكم يسمى الصيد طعاماً لانه يسد الجوع .

وفي . الثاني : الطعم الذوق ومنه . قوله : - تعالى - ومن لم يطعمه فإنه منى

والطعم الاكل إلى أن . قال والطعام هو البر خاصة ثم يسمى كل ما يسد الجوع طعاما انتهى .

وقد اشتبه عليه الامر فيما زعمه في البر وإنما اختص بهذا العنوان لكونه اعظم ما يطعمه به فهو منصرف الاطلاق لا ان اللفظ وضع له كما أنه اشتبه عليه الامر فيما توهمه في الآية من ان طعم الماء عبارة عن ذوقه .

بل هو عبارة عن شربه ففي العين إن كان فيها .

نعم لا يراد منه المضغ كما في الخبر وصرح بهذا في العين .

والسري كون الذوق طعاما أن الميزان لقبول الطبيعة وردها لما يرد عليها فما يطعم إنما يدرك بالذوق فهو برهان على إعتبار تصرف الطبيعة في مفهوم الطعام .

والحاصل أن الطعم ليس مجرد الدخول في الجوف والمتعدي عن مخرج الحاء أو الخاء والاكل والشرب يساوقانه فلا يتحقق الافطار بدخول كل شيء في الحلق وما ليس في الطبع فيه النصيب بوجه من الوجوه بمعنى أنه لا يعقل ان يتصرف فيه كالذهب والفضة والرصاص لا يوجب دخوله في الحلق والبطن الافطار .

ومن هذا الباب الذباب لعدم قبول الطبيعة إياه وتصرفه لو دخل ، والهواء أيضا ليس فيه مما يتصرف فيه الطبع فلا يصدق به الاكل والشرب .

واما ما يتصرف فيه فله مراتب في القبول والرد والانتفاع فاعظم ما اعد لازالة الجوع الحنطة .

فلهذا ينصرف الطعام إليها حتى أن جماعة زعم أنه إسم وضع لها أولا واطعها التراب ، والادويه أيضا يتحقق بها الاكل والشرب وإن كان عنوان الطعم فيها ضعيفا فلا يقال لها طعام لمكان الانصراف .

الجهة الثانية : الدخول من المخرج الطبيعي ، كما أنه يعتبر في الحدث الخروج من الطبيعي وما بمنزلته فلو دخل الطعام من غير المدخل الطبيعي وما بحكمه لم يتحقق به الاكل والشرب .

الثالثة : كيفية الدخول فالطعام المستهلك في الهواء إذا دخل الجوف لم يتحقق

به الاكل ولهذا لا يفطر الغبار الرقيق وما يشبهه كدخول التنباك لانه تركب من الهواء وإجزاء آخر كالغبار وإطلاق الشرب عليه مجاز أو غلط .

وأما الغليظ فلا ريب في كونه مفطرا لان ما به يتحقق الافطار كالطين والتراب دخل بحلق ، غاية الامر أن الهواء حمله إليه وهذا ليس فارقا وإنما لا يفطر الرقيق للاستهلاك المنزل منزلة العدم ، فافهم .

الرابعة : كون الدخول من الخارج فالبصاق والنخامة لا يصدق معهما الاكل والشرب ، واما ما ينزل من الرأس فكذلك قبل الدخول في الفم ومعه يتحقق العنوان وإن كان في غاية الخفاء .

هذه جملة القول فيما يتحقق به الافطار وينافيه الحدث الاكبر من الجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة ولكن فيه تفصيل .

أما الجنابة إنما ينافيه إذا كانت بالاختيار . و التعمد حدوثا و بقاا في أول النهار أو اثناؤه لجماع أو استمناء أو احتلام والتعمد في البقاء أيضا على انحاء ، وقبل الشروع في المقصد لابدان يشير إلى سببها .

فنقول : احد الامرين خروج المني من المعتاد ومن الجماع الذي يتحقق بادخال الذكر في القبل او الدبر سواء في ذلك الذكر و الانثى و الانسان والبهيمة .

نعم في تحقيقه في الميت إشكال ، و لا فرق بعد تحقق المدخول بين إن يكون الداخل قليلا أو كثيرا ، والتحديد بمقدار الختنة في خصوص الجنابة توهم فاسد .

فان التقاء الختاتين كناية عن أول مراتب الدخول ، فقبل غيبوبة الحشفة لا يعلم بالدخول في الجوف ، و لهذا انيط الحكم بالدخول في طائفة من الروايات .

فمن محمد بن مسلم . قال : سئلت عن أحدهما عليه السلام متى يجب الغسل على الرجل والمرأة . قال : عليه السلام إذا دخل فقد وجب الغسل والمهر والرجم ، و قال : ابن غداقة سئلت أبا عبد الله عليه السلام متى يجب على الرجل والمرأة الغسل . فقال : عليه السلام يجب عليهما الغسل حين يدخله وإذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما .

ففي هذه الرواية التقاء الختائين صار عبارة عن الوصول من غير دخول ، فهي صريحة في إن الموجب إنما هو الدخول ، فجعل التقاء الختائين في طائفة من الروايات للتنبيه على كفاية مسمى الدخول .

و يشهد على ذلك إنه عبارة عن غيبوبة الحشفة لا دخولها ، فان غيبوتها تحصل بستر بعض معلقات الفرج لبعضها مع دخول بعض آخر وهذا غير دخول جميع الحشفة .

و أمّا ما يتوهم من إنه كناية عن المقدار و ان كان من غير الحشفة ، ففساده غني عن البيان لعدم العلاقة المصححة ، ضرورة ان الختان ليس من المقادير فكيف يجعل كناية عن المقدار فليس الختان الا كالصدغ و النزعة والعذار والمرفق والكعب ، و ليس الالتقاء أيضا من حيث دخول المقدار و ان توقف عليه .

بل يمكن تحققه في غير حال النداء مع عدم تحقق دخول المقدار ، حتى ان بعضهم رتب حكم فساد الصوم على الدخول و ان لم يحكم بتحقيق الجنابة ، و هو من الوهن بمكان بل التعبير بالختائين إنما هو للنظر الى ما هو يقتضى الطبع كالتعبير بمقاربة النساء ، بل ادخال الفرج بالفرج يكنى بالمس واللمس والمباشرة والمقاربة والجماع هو النبك المحقق بايلاج الذكر في القبل أو الدبر واليه اشار أمير المؤمنين عليه السلام .

فعن أبي جعفر عليه السلام ، قال : جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم . فقال : ما يقولون : في الرجل يأتي اهله فخالطها و لا تنزل . فقال : الانصار الماء من الماء . و قال : المهاجرون إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل .

فقال : عمر ما تقول : يا ابا الحسن عليه السلام . فقال : عليه السلام توجبون عليه الحد والرجم و لا توجبون عليه صاعا من الماء إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل . فقال : عمر . القول : ما . قاله : المهاجرون ودعوا ما قاله : الانصار فالامام عليه السلام ارشد الى اتحاد الموضوع و عدم الانفكاك .

و محصل كلامه عليه السلام أن الرجم و الحد انما يترتبان على النيك المرتب عليه

حدث الجنابة ، فكيف لا يتوقف في هذين الامرين العظيمين ولا يوجب عليه من الماء ، وقد تنبه العمر بعد ما نبهه الامام عليه السلام وراى تحقق الموضوع في الحد والرجم وعرف ان الفصل ليس الاحكاما لهذا الموضوع اعترف بالحق .

و من العجب اعتبارهم المقدار في الحد والرجم ايضاً ، فان الأدلة تدل على ترتيب الامرين بالنزاع واللواط المتحققين بالادخال دخل ، ولا اشعار فيما عبر فيه بالتقاء الختانين بالتقيد والتخصيص .

بل كثير من الأدلة يابى عن ذلك ، و يفيد ان تحقق الامرين يكفي في ترتيب الآثار في الشتاتين ، و يؤكده الاناطة بالتقاء الختانين على ماحققنا ، بل كونه عبارة عن غيبوبة الحشفة كما هو صريح بعض الروايات ايضاً يدل على ان المراد تحقق مسمى الدخول الموجب لتحقيق عنوان النيك الذى هو الموضوع للاحكام ، فان الغياب ضد الحضور والمراد هنا لازمه وهو الخفاء عن النظر ، فالاستمرار بلواحق الفرج ايضاً يوجب الخفاء لا انها لا تبلغ هذا المبلغ و ان استمر بعض الحشفة بها ، فتمام غيبوبة الحشفة يكشف عن تحقق أوّل درجات الدخول .

فظهر ان النيك يتحقق بأوّل مراتب الادخال في العورة من القبل أو الدبر ، و لهذا لا يعقل التفكيك في الحد والرجم والمهر بين الادخال في قبل المهرثة ودبرها كما لا يعقل التفكيك بين الجنابة وسائر الآثار .

فالتأمل في الادخال في البهيمة ناش عن الجمود على بعض التعبيرات من غير تدبر فيما هو المراد ، و الامر في دبر الذكر من انسان أظهر ، كالتأمل في كون مجرد الدخول منشاء للجنابة واعتبار دخول مقدار الحشفة مع ان توهم صدق التقاء الختانين في دخول مقطوع الحشفة في الدبر بمقدار الحشفة وعدم صدقه بمقدار الحشفة وعدم صدقه في دخول جزء من الحشفة في قبل المهرثة واضح الفساد .

و من هذا الباب تفكيك الجماع عما يوجب الغسل و توهم بطلان الصوم به و ان لم يجتنب كما عن الشيخ قدس سره في وطى البهيمة ، بل التفكيك بين الصوم الواجب والمندوب ايضاً واضح الفساد ، فان المنافاة لا تختلف باختلاف الحكم والموضوع

حقيقة واحدة و ما دل على ذلك من الاخبار يظهر فساد من التعليل .

قال : ابن بكير سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجتنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا . فقال : اليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار ، فان كونه بالخيار في الصوم و الافطار لا ينافي السقوط عن الصلوح لتعمد على الجنباة والا لم يكن الاكل و الشرب قبل الزوال منافيين أيضاً ، بل مقتضاه الصحة في قضاء رمضان أيضاً ، بل الصحة في المندوب في تمام النهار فانه بالخيار في جميع النهار .

فهذا أما اشتباه من الراوى أو غلط منه ، و اما على وجه الافطار لما رواه الامام من مصلحة الوقت والمقام ، و كيف كان فيكفى بمثل هذا الخبر خصما لنفسه ، مع ان في الروايات ما ينافية صريحا ، وقد اشبه الامر على جماعة في كثير مما تقدم .

منها كون الوطى في دبر المرأة موجبا للغسل للصوم في بعض الروايات ما يوهم نفي الغسل وعدم انتقاض صومها ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ياتي المرأة في دبرها و هي صائمة . قال : عليه السلام لا ينقض صومها و ليس عليها غسل .

و تندفع هذه الشبهة بان كمالا على ترتب الاثار على الوطى في القبل يدل على اشتراك الوطى في الدبر معه فان القبل هو المدخل الطبيعي و تخصصه بالذكر لا اثر له ، الا ترى ان القيد اذا كان واردا مورد الغالب كان وجوده كالعدم ، كقوله : عز من قائل - وربائبكم اللاتي في حجوركم ، ولذا لم يجعل له مفهوماً وحض التوصيف في المفهوم : فقال : - عز من قائل - بعد ، قوله : من نساءكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم ، ولم يقل وان لم يكن في حجوركم .

فالنيك على انحاء و الاصل فيه ان يكون في قبل المرأة ، و لهذا صار جعله موضوعاً للاحكام بمنزلة جعل مطلق النيك كذلك من غير فرق بين القبل والدبر وبين الذكر و الانثى و بين الانسان و البهيمة و بين الحي و الميت ، و هذا من قبيل جعل الاهل و الزوجة موضوعاً ، فقول : النبي صلى الله عليه وآله للاعرابي كفر بعد ، قوله : واقعت اهلي في نهار رمضان معناه فساد الصوم بالنيك مطلقاً .

و من هذا القبيل تخصيص الغلام بالذكر مع ان الحكم يعم الرجل ، ولا مجال

لثوهم الاختصاص مع ان العناوين عامة كالآتيان والمباشره والمس واللمس والمخالطة .  
و اما الرواية فيكذبها ، قول : الصادق عليه السلام انه احد المأتين فإنه مشتمل  
على البرهان على الاشتراك ، فان معناه ان الآتيان الذي هو الموضوع مشترك بين  
القبل و الدبر .

فالرواية على تقدير صحتها أريد منها مجرد الإيقاب لا الدخول ، فإنه أيضاً يطلق  
عليه الآتيان وإن ينصرف عند الإطلاق الى الاكمل .

و منها فساد الصوم بوطي الغلام و ان قلنا بالفساد بوطي المرتة في دبرها فيتوهم  
انه لا دليل عليه ، و قد عرفت انه يستفاد مما دل على ثبوت الحكم في وطى المرتة بل  
وكذا الحال في البهيمة و الميت ، و غاية الامر الاختلاف في الوضوح والخفاء .

و يدل على الجميع . قول : أمير المؤمنين عليه السلام الدال على ان لجميع الاحكام  
موضوعاً واحداً و هو مشترك بين الجميع وقد خفي هذا على بعض الاصحاب قدس سره  
فتوهم انه و ان كان حراماً إلا أنه يوجب فساد الصوم .

و قد ظهر ان الدبر احد المأتين و ان النيك هو الموضوع ، فايجاب الحد  
والرجم مع عدم الحكم بفساد الصوم من قبيل عدم ايجاب صاع من الماء على من اتى  
أهله من غير انزال ، والتفكيك بين الجنابة و بين الفساد أوضح فساداً .

فبعد تبين حصول الجنابة بوطي الغلام فلا مجال للتأمل في فساد الصيام لثبوت  
الفساد بالتعمد على البقاء على الجنابة مع ان دوران الحكم مدار الجماع مطلقاً أيضاً  
يظهر من بعض الروايات من غير مدخلة خصوص القبل .

قال : ابن الحجاج سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعيث باهله في شهر رمضان  
حتى يمضي قال عليه السلام عليه من الكفارة مثل ما يجمع ، و في تحقق العنوان بادخال  
اله الطفل الصغير قبل نشوء اشكال ، وكذا الاشكال في ادخال ذكر الميت والايلاج فيه .  
و اما البهيمة فلا وجه للتأمل في تحقق بالمجامعة معها ولو ارتفع النسيان أو طلع  
الصبح بعد إدخاله فنزعه من حينه فلا إشكال ، كما أنه لا إشكال في أن الإبقاء كالأحداث  
فإن الأمر الموجود المستند إلى إختيار الشخص .



أن قلت . أنَّ الجَنابة بعد حصولها لا تحدث لا استحالة حصول الحاصل وابقائها يحصل بتأخر الغسل بالاختيار .

وأما ابقاء الجماع فلا أثر له ومقتضاه جوازه لمن لا يتمكن من الغسل أو لمن لا ينافي البدار بالنسبة إليه .

قلت : أنَّ إيجاد السبب إختياراً مبطل فمن أجنب لاعت إختيار كالاختلام مثلاً ليس عليه الجماع والاستمنا ، فابقاء السبب بعد الجَنابة كاحداثه بعدها مبطل .

وهذا نظير إنفعال الماء بالنجس مع عدم التغير للاشتراك في الوصف ، ومنه ينكشف الحال في مطلق التعمد على الجَنابة حدوثاً وبقاءً في نهار الصيام سواء كان المتعمد على البقاء من الليل أو حدث الجَنابة بالاحتلام ونحوه في أثناء النهار .

فإن حدوث الجَنابة ينافي الصوم إذا كان بالاختيار ، ولا يختلف الحال باستناد الحدوث إلى الاختيار والبقاء ، كما أنه لا فرق بين أول النهار وأثنائه .

وفي بعض الروايات سئلته عن احتلام الصائم . قال : عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا احتلم نهاراً في شهر رمضان فليس له أن ينام حتى يغتسل ، وأن أجنب ليلاً في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل ، فمن أجنب في شهر رمضان فينام حتى يصبح فعليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً وقضاء ذلك اليوم ، ويتم صيامه ولم يدركه أبداً .

و روى أبو بصير عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متممداً حتى أصبح . قال عَلَيْهِ السَّلَامُ يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً .

وظهر بما حققناه ما في الانتصار من أنه ليس لهم أن يقولوا أنَّ حكم الجَنابة لا ينافي الصوم بدلالة أنه قد يحتلم نهاراً ويتأخر اغتساله .

ولا منافات لانالم نوجب ذلك للمنافاة بين الجَنابة والصوم ، بل لانه اعتمدلان يكون جنباً في نهار الصوم ، وليس كك من احتلم نهاراً وإستمر حاله لانَّ كونه جنباً في هذا الحال من غير اعتماد .

ولان بقائه على الجَنابة الواقعة بالاحتلام ليس بأكثر من حصول الجَنابة في النهار

وأما الجنابة الواقعة في الليل ويتمكن من إزالتها فقد اعتمد أن يكون جنباً في النهار  
فاختلف الموضوعان ، انتهى .

فإن البقاء مع استناده إلى الاختيار في أثناء النهار كالبقاء في الليل إلى أول الفجر  
وأما الحدث فلكونه غير مستند إلى اختياره و تعمله لم يكن مبطلا ، فبعد الاعتراف  
بانّ المنافي هو التعمد في الجنابة في نهار الصيام من غير فرق بين الحدث والبقاء لم  
يبق المجال للمنع عن وجوب البدار إلى الغسل على من احتمل في النهار من غير  
اختيار .

وأما ما في بعض الروايات من أن المحتلم في النهار يتم صومه فمعناه أن الاحتلام  
ليس قاطعاً للصوم . قال : أبو عبد الله عليه السلام ثلثة لا يفطرون الصائم القي والاحتلام  
والهجمامة .

قال : ابن بكير سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان  
يتم صومه كما هو . فقال : عليه السلام لا بأس ، فهذه كسابقتها في أن اتمام الصوم الذي احتمل  
في أثناءه بهذه الصفة لا بأس به ولا اشعار فيها بعدم وجوب البدار إلى الغسل .

وأما ما عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم  
ينام قبل أن يغتسل لا بأس ، فلا دلالة على وقوع الاحتلام في النهار فعمل المراد أن النوم  
الأولي بعد الجنابة بالليل ليست مبطله .

والحاصل أن التعمد في البقاء على الجنابة ينافي الصوم ، ولا معنى للتفصيل بين  
أول النهار وأثنائه ، نعم في الحدث فرق بين الجماع وما بمنزله كالاستمناء المعبر  
عنه بمكاح النفس ، وكالمنظر عن شهوة الموجب للجنابة ، وبين إخراج المنى بالبول  
والاستبراء ، فإن المفهوم إنما هو كون الجماع وما بمنزله مبطل للصوم .

وأما مطلق حدوث الجنابة فلا كما أن مجرد حركة المنى عن محله ليس حدثاً  
ولا أثر له قبل الخروج ، بل وكذا الخروج عن غير المخرج الطبيعي وما بحكمه ، فكذا  
ليس خروجه مطلقاً مبطلا للصوم وأن أوجب حدوث حدث الجنابة .

قال : عمر بن امرير . قلت : لأبي عبد الله عليه السلام لا يلة لا يفطر الاحتلام الصائم

والنكاح يفطر الصائم . قال : عَلَيْهِ السَّلَامُ لَانَّ النكاح فعله والاحتلام مفعول به ، والمعنى أن الاحتلام ليس باختيار بخلاف النكاح فالطبيعة فاعلة للدفع لكن الجماع محرك ، وكذا النظر واللمس إذا كانا كذلك .

واما الاحتلام فليس مستنداً إلى التحريك من الشخص و أن استند النوم إلى اختياره وعلم من نفسه وقوع الاحتلام حال النوم ، بل تقوية الطبيعة به بحيث يعلم لاجلها وقوع الاحتلام ، وكذا سائر الاسباب الموجب لذلك ما لم يكن داخلاً في عنوان التحريك والتهييج ليس مبطلاً فإن إرسال الفاعل وتقويته غير البعث والاعمال والموجب لتحقيق العنوان إنما هو الاخيران .

وأما الاولان فانما يدخلان في عنوان المعاونة ولا يترتب عليها ما ثبت للفاعل ، فلا يجب الجماع بالليل على من علم من نفسه الاحتلام بالنهار على تقدير تركه ، وكذا لا يحرم عليه أكل ما يوجب الاحتلام .

هذا جملة القول في التعمد بالجنابة حدوثاً وبقائاً .

و أما الحيض و النفاس فالامر فيهما أوضح ، فمع بقاء الطبيعة على حالة قذف الدم يحرم الصوم كالصلوة وأن لم يكن في الداخل أيضاً لعدم حصول الطهر وقبل التطهر بالغسل فالحدث الاكبر المنافي للصلوة والصوم مع التعمد في الاخير موجود ، فمع وضوح الحكم على الفقيه وردت الرواية في بطلان صوم الحائض إذا تواترت في الغسل .

قال : الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ أن طهرت بليل من خيضا ثم تواتت أن تغتسل في رمضان حتى أصبحت عليها قضت ذلك اليوم .

ومن اعجب الامور خفاء هذا الحكم مع وضوحه على مثل شيخ الطائفة والمحقق والشهيد وآية الله العلامة نور الله ضرائحهم على ما نقل ، ومنه يظهر حال حدوث الاستحاضة فانه حدث أكبر يبطل الصلوة مطلقاً والصوم مع التعمد .

ومن المعلوم من الشارع أن الصوم كالصلوة في منافاة الحدث الاكبر له في الجملة

كما يظهر من التسوية في حدث الجنابة والحيض والاستحاضة .

فعلى هذا يغتسل في غير الكثرة من خرج الدم مطلقا ويجب عليها التحفظ ،  
ومع عدم فعلها القضاء والكفارة ، كما أنه يجب عليها التقديم على العجز والبدار  
في النهار .

وفي المستله . أقوال : كلها فاسدة .

الاول . اشتراط صومها بكل ما عليها للصلوة حتى تغيير الخرقه والقطنة .

والثاني : عدم اشتراطه لشيء حتى الاغتسال .

الثالث : اشتراطه بالغسل النهاري .

الرابع : اشتراطه بالغسل الفجري مع عدم اعتبار التقديم .

الخامس : اشتراطه به خاصة مع عدم اعتبار التقديم .

السادس : اشتراطه بما قارنه أو التقدم عليه لا بما تأخر عنه .

واحتمل بعضهم وجوب القضاء مع صحة الصوم والمستند رواية ابن مهزيار كتب  
إليه امرأة طهرت من حيضها أو من دم نفاسها في أول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت  
فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير أن تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل  
صلوتين هل يجوز صلواتها وصومها أم لا .

فكتب عليه السلام تقضى صومها ولا تقضى صلواتها فان رسول الله ﷺ كان يامر فاطمة  
سلام الله عليها والمؤمنات من نسائه بذلك ، وهي في غاية الاضطراب ، فان التفصيل  
بين الصوم والصلوة إنما هو بالنسبة إلى الحائض والنفساء .

وأما حديث الاستحاضة فمنعه من الصلوة بدون الغسل ولو نسياناً أوضح من  
إيجابه لفساد الصوم ، وحيث انه كلام واحد متصل يفيد التفصيل فلامعنى للتفكيك بين  
الفقرتين ، فانه من قبيل طرح الاستثناء والاستدراك والعمل بالعموم .

نعم قد يتوهم التفكيك من الفقرات المستقلة فيؤخذ بما لادليل لفساده وي طرح  
ما يعلم بفساده وينزل منزلة الروايتين مستقلين ، فان الاقتران لا ينافي الاستقلال وتعدد  
الفقرات .

و اما هذا الكلام فهو كلام واحد معناه التفصيل بين عبادتين فكانه . قال : في الجواب .

أعلم أن بين الصوم والصلوة فرق فيفسد . الاول : دون . الثاني : والتفكيك هنا غير معقول ، فهي هنا رواية فاسدة لا يمكن التعويل عليها ولا يستفاد منها فساد الصوم ، بل إنما هو محصل التفصيل الذي نعلم بفساده .

بل نقول أن اشتغال الرواية على ما لا يلتزم به وإن كان مستقلاً موجب لسقوطها عن الاعتبار ، وليس بمنزلة روايتين منفصلتين مع أن فاطمة عليها السلام كانت منزّهة عن الاستحاضة ، بل الجهل بهذا الحكم والاستمرار على ترك ما تعلمه المستحاضة حتى للصلوة في تمام شهر رمضان ينافي الايمان كيف و هي عليها السلام معصومة عاملة غير معلمة .

وكون هذا عادة النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة إلى فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نساءه لا معنى له الا أن يكون بالنسبة إلى ما جرت عليه عادة النساء كالحيض والنفس لا بالنسبة إلى قضية اتفاقية .

فهذا حكم الحيض والنفس والخلط من الراوي و مثل هذه الرواية لا يجوز التعويل عليها ولو جاز فالاستفاد منها إنما هو اعتبار الجمع بين الصلوتين بغسل واحد وهذا ينافي الكثرة خاصة كما عن البيان وغيره في صلوة الفجر .

وهذا تفصيل آخر بل يمكن أن يتوهم اعتبار الجمع بين العشاءين بغسل واحد في الليلة الماضية والمستقبلة دون غسل على ما يترأى من الرواية على جواز الاستناد إليها ليست صالحة لاستنباط شيء من الاقوال المنقولة في شرح اللمعة للفاضل الهندي ، ول بعضهم هنا احتمالات سخيفة غير نافعة بعد كون ما في الرواية من التفصيل الفساد .

بل . نقول : أن من المعلوم أن الصوم لا ربط له بالصلوة فلا يعقل فساد الصوم بترك الصلوة ، فضلاً عن ترك ما يعتبر في صحتها من الغسل والوضوء وتغيير الخرقه والقطنه ، مع ان في اعتبار الوضوء وتغيير الخرقه والقطنه للصلوة اشكال .

فان الغسل يكفي عن الوضوء مطلقاً كما حققنا في كتاب الطهارة ، و إنه لافرق من هذه الجهة بين غسل الجنابة وغيره ، و مع عدم تأثير الخرقه و القطنه في تلويث ظاهر البشرة لايجب التبديل للصلوة أيضاً ، بل لو اوجب التبديل خروج الدم لم يجب للصوم و إن كان مستحباً للصلوة .

و في روض الجنان ما محصله ، ان اعتبار وضوء المستحاضة في الصوم مبني على .  
القول : بانه جزء السبب في إرتفاع حدث الاستحاضة فالجموع من الغسل و الوضوء يرتفع به الحدث .

و أما على . القول : بارتفاع الحدث الاكبر وبقاء الحدث الاصغر فلا يتوقف على الوضوء إلا الصلوة .

و هذا تحقيق متين فلو . قلنا : بعدم كفاية الغسل من الوضوء فلا ، نقول : باعتبار الوضوء للصوم ضرورة استقلال الغسل برفع هذا الحدث الاكبر كغيره من الجنابة و الحيض ، فبعد تبين عدم اعتبار الوضوء فتغيير الحزقة و القطنه أظهر .  
ثم لو ، قلنا : باعتبار غسل للصوم فلا معنى للاكتفاء بالغسل للصلوة لعدم الارتباط ، بل لا بد منه للصوم و البدار من غير إنتظار لوقت الصلوة .

و من العجب إيجاب الغسل للفجر مع عدم اعتبار التقديم .

ثم ان الغسل لليلة السابقة مع خروج الدم لا معنى له ، و الا يجب اعتبار الغسل لليلة المستقبله ، فان تأثير العلة فيما تقدم مستحيل بالضرورة مع ان الرواية لا اشعار لها بالضرورة بذلك .

و الحاصل ان أغلب ما صدر عنهم في هذا الباب من الاعجاب و إيجاب القضاء مع الحكم بالصحة أيضاً واضح الفساد ، فانه من فرع الفوت وهو لا يجامع الصحة .

و الحاصل ان مقتضى ما حققناه في كتاب الطهارة من إن المستحاضة كغيرها من الاحداث لا يختلف حالها بكثرة الخارج وقلته ، و ان القليلة لا توجب الوضوء بل وجوب الوضوء إنما هو لعدم خلو الشخص غالباً عن الحدث الاصغر .

قال : - عز من قائل - إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية و مفادها ان

المصلى لابد له من الوضوء ، فالمستحاضة القليلة ليس عليها إلا ما على جميع الناس من الوضوء ، لان الدم لا يخرج إلا بالاخراج وفي الباطن لا أثر لها ، وأما إذا خرجت بقطنه ونحوها فعليها الغسل .

و أما المتوسطة فلا بتلاؤها بحسب العدة برفع الكرسف المتخلية في أول النهار فيخرج الدم لامحالة فوجب الغسل عليها لصلوة الفجر فمالم يخرج إلى آخر النهار لم يجب عليها الغسل ، وقد فصلنا القول : في كتاب الطهارة .

وعلى هذا ان التحقيق إنما يجب عليها الغسل قبل الفجر و التحفظ بقدر الامكان و البدار بمجرد الخروج إلى الغسل والاكتفاء بغسل واحد للكثيرة قبل الفجر كما في المسلول والمبطون بالنسبة إلى الصلوة فمع حدوث الكثرة في إنشاء النهار وجب البدار أيضاً إلى غسل واحد - والله تعالى - أعلم بحقائق أحكامه .

هذا مجمل الكلام في التعمد في البقاء على الجنابة وما يحكمه ، والمراد به ان يختاره ويكون بحيث يستند إلى اختياره ولو طرأ الفجر بالآخرة .

نعم لو تيمم بعد إستقرار الفجر صح صومه و إن عصى بتعجيز نفسه ، و إنما يتحقق العصيان لو كان التفويت من جهة عدم المبالاة بالعبادة .

و أما من احتاج الى الجماع و ان علم بالعجز عن الغسل بل التيمم أيضاً فلا يبعد صحة صومه فلا يحرم عليه الجماع و النوم المستتبع للاحتلام بالليل و إن علم بالعجز عن رفع حدث الجنابة و طريق الاحتياط و رجحانه واضح ، أما من عجز عن التيمم مع التقصير فهو كمن تعمد في تركه في بطلان صومه ، و بطلان الصوم يكشف عن فساد صلوة فاقدة للطهورين ، وان اعتبار الطهارة في المقامين في غاية القوة فينتفي المشروط باتقاء شرطه و يمنع المانع عن صحته حتى مع العجز ، و ليس مما يدور اعتباره مدار الاختيار .

و يدل على قيام التيمم مقام الغسل في المقام . قوله : - تعالى - و ان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيباً ، فان مفادها بدلية التيمم عن الطهارة المائية عند الاضطرار ، فالحدث معه بحكم المرتفع فيما اضطر اليه ، و هذا حال الطهارة المائية الاضطرارية

كالجبيرة وما بحكمها ، والمسح على الخف عند الاضطراب فالحدث باق حقيقة مرتفع تنزيلاً بالنسبة الى ما اضطر اليه .

و من هذا الباب وضوء المسلوس و المبطون و غسل المستحاضة الكثيرة ، فلا يرد الاشكال من جهة استحالة اجتماع الحدث والطهارة ، فان المستحيل انما هو اجتماع الطهارة الحقيقية مع الحدث والمضاد له ، و أمّا التنزيلية فلا تضاد الحدث التحقيقي . و بما حققنا ظهر ان المستحاضة الكثيرة بعد الغسل ليست بحكم الطاهرة إلاّ فيما اضطر اليه من الصلوة والصوم .

و حيث انّ التيمم ينتقض بالحدث الاصفر فلا يجوز النوم بعده بناء على كونه ناقضاً ، بل يجب ابقائه و عدم احداث ما يزيل أثره ، و عدم القدرة حال النوم لا ينافي استناد البقاء على الجنابة وما بحكمها الى الاختيار ، ضرورة ان الامتناع بالاختيار لا ينافيه .

ولا يخفى ان الطهارة الاضطرابية انما تؤثر بالنسبة الى ما اضطر اليه من غير فرق بين الجبيرة وغيرها .

هذا مجمل الكلام في المفطر والمبطل ، وأمّا ما يحرم على الصائم فهو الارتماس فهل هو غمس الرأس في الماء خاصة أو جميع البدن فيه اشكال .

والثاني : هو المتيقن ، وفي بعض الروايات دلالة عليه . فعن أبي عبد الله عليه السلام لا يرتمس الصائم ولا المحرم رأسه في الماء ، فانها صريحة في التفصيل بحرمة رمس الرأس على الأوّل وحرمة الارتماس على الثاني : فان الارتماس لا يتعدى إلى الرأس ولا بد من تقدير يرمس في المعطوف .

نعم في بعض الروايات لا يرمس رأسه لكنه اعمّ فان المرتمس ايضاً يرتمس رأسه . والحاصل ان تغطية الرأس تنافي احرام الرجل فلها حرمة عليه وان لم يرتمس وجهه واما الصائم فلا يحرم عليه رمس الرأس بهذا المعنى ، بل لا يبعد دخول الرقبة فيه ايضاً كما في الغسل على . القول : بالاختصاص بالرأس .

فالاخبار لا دلالة لها على تحقق الحرمة برمس الرأس فقط ، ولا يبعد تعدي الحكم



الى كل ماء مضاف دون مطلق السائل ولكن لا يعتبر في استيعاب الماء للبدن دفعة واحدة  
عدم خروج شيء منه حتى الاصبع كما يعتبر في الغسل ، بل يكفي تحقق المسمى عرفاً  
وان خرج بعض بدنه بحيث لا ينافي الصدق كالاصبع ونحوه ، وفي بعض الروايات ايضاً  
دلالة على ما اخترناه .

سئل عثمان بن سدير ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يستنقع في الماء . قال : عليه السلام  
لاباس واكن لا ينغمس فيه فان الانغماس ايضاً كالارتماس .  
فظهر بما حققناه ان محذورات الصوم . ثلثة :

الاول : ما به يتحقق الافطار وهو التعمد في الاكل والشرب .

الثاني : التعمد على الحدث الاكبر حدوثاً وبقاءً فانه مبطل وان لم يكن مفطراً .  
الثالث : الارتماس الذي هو حرام على الصائم وان كان صومه مندوباً ، فان جواز  
الافطار والابطال لا ينافي حرمة الارتماس مادام باقياً ، الا ترى ان جواز الطلاق لا ينافي  
وجوب الانفاق ما لم يرتفع الطلاق .

فهكذا الحال في جميع الموضوعات التي للشخص ازالتهم ، فيحرم على المسافر  
الصوم وان كان له تبديل السفر بالحضر ، كما انه يحرم عليه الافطار وان كان له اختيار  
السفر المغير للحكم .

قال : ابو جعفر عليه السلام لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب . ثلث : خصال . الطعام ،  
والشراب ، والنساء ، والارتماس لا ينافي هذا الحكم حدود الصوم اربعة ، فان المكروهات  
والمستحبات عن حدوده .

فعن رسالة المحكم والمتشابه عن علي عليه السلام . قال : واما حدود الصوم فاربعة  
حدود .

اولها : اجتناب الاكل والشرب .

والثاني : اجتناب النكاح .

والثالث : اجتناب القبيح متعمداً .

والرابع : اجتناب الاعتماد في الماء وما يتصل بها وما يجري مجريها والسنن

كلها ، وفيه اضطراب من حيث تأخير الاغتماس عن القيء والوصل بما يتصل الى الاخر ولو كان الرابع القيء لم يكن اشكال ، وكيف كان فلا منافات بين انحصار المضري الثلاثة وبين كون الحدود اربعة .

واما الكذب على الله - تعالى - وما يحكمه فحرمة الذاتية ونقضه للصوم بمعنى ايجابه لو هنه مما لا ريب فيه ، والجمع بين ايجابه لبطلان الصوم وبين انتقاض الوضوء به الذى محصله اشتراكه في الكذب على الله - تعالى - وخلفائه عليهم السلام يكشف عن ان تركه من الاداب فهو وان كان مضرا بالصوم الا انه لا يبلغ درجة الثلاثة المذكورة في الرواية المتقدمة والا فكل معصية تضر بكل عبادة بل كل خلق سيئ يمنع من قبول العبادة .

واما القيء عمداً فمقتضى ما تقدم عدم كونه مبطلا ، لكن في طائفة من الروايات انه مفطر ، وان على من فعله متعمداً القضاء ، بل عن ابي عبد الله عليه السلام انه . قال : من تقي متعمداً وهو صائم فقد افطر وعليه الاعادة فان شاء الله عذبه وان شاء عفر له . وقال : من تقي وهو صائم فعليه القضاء ، ولكن يحتمل ان يكون هذا من حيث استلزامه غالبا الرجوع الى الحل بعد الوصول الى الفم فيتحقق الاكل بالاختيار . فحينئذ يجب القضاء والكفارة . قال : ابو عبد الله عليه السلام . ثلثة : لا يفطر الصائم القيء والاحتلام . والحجامة ، فالحمل على ما لم يكن باختيار موافق لبعض الروايات ، والظاهر انه لا مبطل ولا محترم بالذات لكنه اذا استتبع عود شيء مما خرج الى الجوف تحقق الافطار .

واما الحقنة بالمائع ففي بعض الروايات ان الصائم لا يجوز له ان يحتقن ، ومقتضى التعليق بالوصف عليه الصوم لعدم جواز تحقنه فلا يجمع فيقضي المعلول ، ومحصله ان الصوم لا يجمع جواز الحقنة لانفس الحقنة فان الصوم ليس علة لعدمها ، فغاية ما يستفاد منها عدم الجواز لا الابطال .

ولكن المستفاد من الروايات الحاصرة في الثلاث المراد شدة الكراهة وحيث لم يتحقق الصيام في شهر رمضان ممن وجب عليه فلا اشكال في وجوب القضاء عليه .

اما الكفارة فهل يجب بالترك وان استند الى عدم القصد لا يترتب الاعلى الاتيان بالمفطر او المبطل عصيانا وحتى من الجاهل القاصر وجوه بل . اقوال :

والحق انها تترتب على العصيان بترك الصوم متعمدا الذي يستقر بترك القصد الى المغرب وان لم يصدر منه ما ينافيه ، وعلى الابطال بالمنافي سواء كان مفطرا او مبطلا ، وعلى الاتيان به بعد الابطال حيث يجب الاجتناب فتكرر الكفارة بتكرير الموجب سواء في ذلك الأكل والجماع وغيرهما من غير فرق بين تخلل التكفير وعدمه فيهنما مسائل .

الاولى : تترتب الكفارة على ترك الصيام في شهر رمضان عصيانا وان لم يصدر منه ما ينافيه ، والدليل على ذلك ان في هذا الشهر المبارك حكمين .  
الاول : وجوب الصوم .

والثاني : حرمة الاتيان بما ينافيه وان عصى بابطاله و الكفارة معلولة بعصيان احد التكليفين .

ومن المعلوم ان الحكم . الاول : الوجوب اعظم فالكفارة المرتبة على ابطال الصوم بالمنافي علمته الابطال وعصيان الامر بالصيام والمفروض حصوله بترك القصد فترتبه على المحذورات في الاخبار انما هو لكونها مؤدية الى العصيان بترك الصيام وهذا لا ينافي ثبوت حكم آخر وان زال الوجوب بالعصيان والتعذر .

والحاصل ان الافطار الذي هو موضوع الحكم عبارة عن ترك الصوم فالعصيان به مرجعه الى العصيان بترك الواجب فانه لا يحرم في شهر رمضان الا الارتعاس .

اما المفطر والمبطل فلا يتعلق بهما حكم الامن حيث استتباعه العصيان بترك الواجب ، فالحكم . الاولى : وجوب الصيام وحيث تعذر لضرورة كالخوف على النفس وما بمنزلة كالتقية او شدة عطش او جوع للعصيان قام حكم تحريمى مقامه فيحرم الاتيان بالمنافي وان لم يتحقق به الافطار ، كما انه يكره الجماع والامتلاء من الطعام بالنسبة الى المسافرين وبحكمه ، وليس الحكم التحريمى التنزيهى ثابتا في حال بقاء الحكم الوجوبى والا كان ارتكاب المفطر او المبطل عصيانا من وجهين .

وبالجملة فوجوب الكفارة للافطار كما هو صريح الاخبار نص في ان العلة عصيان التكليف الوجوبي فان الصوم امر وجودي كما حققناه ، والافطار نقيضه اوضده ويكفي في عدم تحققه عدم الامساك عن الطعام والشراب .

الثانية ترتب الكفارة على فعل يتحقق به الافطار والابطال ، وهذا صريح الاخبار بل يعبر عن كل ما ينافيه الصوم بالمفطر في كثير من المقامات ، ولكن في بعض الروايات التفريق صريحاً بين المفطر والمبطل ، وهذه الصورة وان كانت مفروضة في الاخبار لشيوعها الا انه لا خصوصية لها وانما العلة هي العصيان بترك الصيام عمداً من غير عذر .

الثالثة : يحرم الاثنيان بما ينافي الصوم على العاصي بالافطار والمفطر الابقدار رفع الضرورة على ما يستفاد من الاخبار ، ويقضي التكرار بتكرار الجماع كما هو المنصوص ان هذا العصيان ايضاً يوجب الكفارة .

والتفصيل بين الجماع وبين الاكل والشرب ناظر الى عدم تعدد الاكل والشرب بتعدد الازدراء مع الاتصال ، كما ان تعدد الادخال لا يوجب تعدد الجماع فان الجماع قد عرفت انه لا خصوصية له ، وانما الذي يضر بالصوم الجنابة مع ان الرواية ليست صريحة في التفصيل ولا ظاهرة ، وانما هي موهمة لذلك فان المذكور فيها ان الاكل والشرب لا يوجب التعدد لا ان تكررهما ايضاً لا يوجب ، فلعله لرفع توهم ان ما يزيل حقيقة الصوم يترتب عليه مع وحدته ازيد من كفارة يوم واحد وان فيه مزية على المبطلات . بل نقول ان تحريم المفطر والمبطل على العاصي والمضطر مرتب على زوال التكليف الوجوبي ، فانه تحريم ، والحكم الاول هو الوجوب الان في هذا التكليف هو الاول فهو مغاير له مرتب عليه من وجه وعينه من وجه آخر بمعنى ان المحرم هو المنافي لمنافاته والمزيل للحقيقة ؛ اي - المفطر اعظم من المنافي للمبطل بحسب الرتبة فلا يعقل ترجيح ما هو تابع على ما هو الاصل لانه تناقض بين تكرار الكفارة من اجل تكرره دون ما هو الاصل في ايجاب الكفارة فهو بمنزلة ايجاب الكفارة للجماع دون الاصل .

وفي المسئلة اقوال كثيرة يظهر فسادها بما حققناه ، وربما يتوهم ان مقتضى ما

اخترناه تكرر الكفارة بالجماع الواحد لاشتماله على سببين الاستمنا والادخال وهو واضح الفساد .

ويندفع بان الادخال المستتبع للأ نزال عمل واحد وانما ينفر دكل منهما بالتأثير اذا فارق الآخر كما هو الحال في الجماع الواحد اشتمل على تكرر الادخال والاخراج ، والاكل الواحد اشتمل على تعدد الازدرار .

نعم يلزم على علم الهدى نور الله ضريحه فيما ذهب اليه من التعدد بتعدد السرعة والادخال .

وقد يتوهم ان موضوع الكفارة العصيان بابطال الصوم المعبر عنه بالافطار ولا يعقل فيه التكرار وهو مندفع بما حققناه ، واحتج آية الله العلامة قدس سره في المختلف على التكرار مع تغاير الجنس بان الكفارة تترتب على كل من المفطرات فمع الاجتماع لا يسقط الحكم والالزم خروج المهية عن مقنضها حالة انضمامهما الى غيرهما فلا تكون تلك المهية تلك المهية وهو خلف .

قال : وبؤيده مارواه عبد الرحمن ابن عبد الله عن الصادق عليه السلام في رجل افطر يوماً في شهر رمضان متعمداً . قال : عليه السلام عليه خمسة عشر صاعاً وفي - الص - في رجل بعث اهله في شهر رمضان حتى يمني . قال : عليه السلام من الكفارة مثل ما على الذي يجامع . اذا عرفت هذا فنقول : لو افطر انسانا باكل او شرب او جماع وجب عليه الكفارة بالحديث الاول : ولو اعاد فعبث باهله حتى امني وجب عليه الكفارة للحديث الثاني : فانه دال على اطلاق هذا الفعل ولأن ايجاب الكفارة متعلق على الجماع مطلقاً وهو صادق في المتأخر عن الافطار صدقه على المتقدم ، ومهية واحدة فيهما فيثبت الحكم المعلق على المعلق على المهية .

قال : وامام مع اتحاد الجنس فان كفر عن . الاول . تعددت الكفارة ايضاً لان . الثاني : جماع وقع في زمان يجب الامساك عنه فيترتب عليه وجوب الكفارة لانها معلقة على مطلق الجماع . والثاني : مساو . للاول : في المهية واذا كان موجبا للكفارة فاما ان يكون الكفارة الواجبة هي التي وجبت اولاً فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان

كان غيرها ثبت المطلوب .

وبويده ماروى عن الرضا عليه السلام ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطى لا يقال هذا اعم من ان يقع عقيب اداء الكفارة وعدمه لانا . نقول : المطلق لا عموم له والالم يبق فرق بينه وبين العام واما اذالم يكفر عن . الاول : فلأن الحكم معلق على الافطار وهو اعم من المتحد والمتعدد والاصل براءة الذمة انتهى .

اما ما استدل به على التكرار مع تغاير الجنس فيه ان النزاع في ان موضوع الكفارة هل هو العصيان بترك الصوم او ابطاله في نهار شهر رمضان خاصة او الاعم منه ومن العصيان بالاتيان بالمنافي ولوبعد فساد الصوم .

فقوله : فمع الاجتماع لا يسقط الحكم فاسد ، فان السقوط بالاجتماع لا يدعيه احد وانما المدعى عدم ثبوته لبطلان الصوم و تحقق الافطار لاستحالة تكرره في يوم واحد فلا يلزم خروج المهية عن مقتضاها على . القول : بعدم التكرار فان مهية الافطار يستحيل ان يتكرر ومهية العمل ليست في نفسها موضوعة للكفارة فمما اطال به الكلام بذكر الروايات لاطائل تحته ، فان ثبوت الكفارة بالحديث مع عدم تحقق الافطار او الكلام .

و توهم الاطلاق فاسد ، فان كون النظر مقصورا على ما يوجب الافطار وترتب الحكم عليه من هذه الحيثية كما هو مدعى الخصم ليس تقييد له ولا تخصيصا و انما المرجح الى التخصيص هو احد العصائين بالحكم واعتقاد ان الموضوع هو الافطار .

واما ما افاده للتفصيل بين اختلاف الجنس واتحاده وبين تخلل الكفارة وعدمه لا يرجع الى محصل . وقوله ان المطلق لا عموم له مع فساده في نفسه فان العموم السرياني متحقق فيه وجواز الاخذ به كالعموم مما لا ريب فيه انه مشترك بين التخلل والعدم واصل البرائة انما يجري حيث لا اطلاق فيه ، نعم لو استظهر من عنوان التكفير التطهير من الذنوب كالتوبة والتطهير عن الحدث او الخبث كان التفصيل بالتخلل والعدم صحيحاً .

وحينئذ لا يبقى فرق بين اختلاف الجنس واتحاده فالحق ما حققناه من ترتب

الكفارة على العصيان باحد الامرين وانها تتكرر بتكرر العصيان مطلقا ، والحق ان الكفارة عتق رقبة مؤمنة ومع التعذر صوم شهرين متتابعين ومع العجز اطعام ستين مسكينا ومع العجز ماتسير ومع العجز الاستغفار ؛ اي - يقتصر عليه والا فلا بد منه بعد العصيان على كل حال .

قال : ابو جعفر عليه السلام ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله . فقال : هلكت واهلكت . قال : عليه السلام وما اهلكك . قال : اتيت امرأتي في شهر رمضان وانا صائم . فقال : له النبي صلى الله عليه وآله اعتق رقبة . قال : لا اجد . قال : عليه السلام فصم شهرين متتابعين . قال : لا اطيق . قال : عليه السلام تصدق ستين مسكينا . قال : لا اجد فاتي النبي صلى الله عليه وآله بعدق في مكيل فيه خمسة عشر صاعا من تمر . فقال : له النبي صلى الله عليه وآله خذ هذا فتصدق بها . فقال : والذي بعثك بالحق . ( لا يوجد ) اهل بيت احوج اليه منا . قال : عليه السلام خذه وكله انت واهلك فانه كفارة لك .

عن علي بن جعفر عليه السلام في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام . قال : سئلته عن رجل جامع امرأته وهو صائم في شهر رمضان ما عليه . قال : عليه السلام القضاء وعتق رقبة ، فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ، فان لم يجد فيستغفر الله .

وعن المشرقى عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن رجل افطر في شهر رمضان اياماً متعمدا ما عليه من الكفارة . فكتب عليه السلام من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بديل يوم .

واما ما رواه سماعة . قال : سئلته عن رجل اتى اهله في شهر رمضان متعمدا . قال : عليه السلام عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصوم شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم فهو في مقام الاهمال و بيان اصل التشريع ،

و من المعلوم ان الكفارات الثلاث مجتمعة في تلك المرحلة لا ينافي الترتيب فكانه عليه السلام قال : ان المشروع من الكفارة للمفطر عامدا عصيانا هذه الثلاث فالتنافي ما هو صريح في الترتيب .

و روى عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل افطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً عن غير عذر . قال : عليه السلام يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكيناً فان لم يقدر على ذلك تصدق بما يطيق ، وهذه وان لم يكن صريحة في الترتيب الا انها ظاهرة فيه .

والاقتصار في بعض الاخبار على الاطعام انما هو بملاحظة حال السائل العاجز عن العتق والصيام كما ان عكس الترتيب في بعض الروايات انما هو لكونه في مقام الاهمال من هذه الحيثية . قال : أبو بصير سئلت أبا عبدالله عليه السلام - عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرئته فادفق . فقال : كفارته ان يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً أو يعتق رقبة ، فلا تفيد هذه الرواية الا انحصار الكفارة في هذه الثلاثة ، وأما من حيث الترتيب والتخيير ففي مقام الاهمال .

وقد خفي الامر على الاكثر فالشيخ ( قدس سره ) ومن تبعه انها على التخيير اغترارا بالاخبار الساكنة عن الامرين جميعاً وما اقتصر فيه على الصدقة ، وقد عرفت انه بالنسبة إلى العاجز بين الامرين ، كما هو الغالب الشائع من العجز عن عتق نسمة وصوم شهرين متتابعين ، كيف وتعين الصدقة واضح الفساد فان الحكم . اما هو التخيير فالثابت أحد الامور وأما التعيين فالثابت هو العتق ، فلا وجه لتعيين الصدقة و الاقتصار عليها الا التعيين العربي الناشئ عن العجز عن الامرين المتقدمين عليه .

وبالجملة فالاخبار بين صريحة في الترتيب وان الصوم شهرين لا تثبت الا بعد العجز عن العتق ، كما ان الاطعام انما يثبت بعد العجز عن صيام شهرين وبين ساكنة عن هذه الخصوصية مع الاقتصار فيها على بيان اصل التشريع .

وتجتمع هذه الكفارات على من ابطل صومه بالحرام . قال : عبد السلام . قلت :

للرضا عليه السلام يا بن رسول الله عليه السلام ، قد روى عن آباءك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه ثلث كفارات ، وروى عنهم عليهم السلام أيضاً كفارة واحدة فاي الحدين ناخذ قال عليه السلام : بهما جميعاً متى جامع الرجل حراماً أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة ، وصيام شهرين متتابعين ، واطعام ستين مسكيناً ، وقضاء



ذلك اليوم .

وفي الفقيه وأما الخبر الذي روي فيمن أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً إن عليه ثلاث كفارات فاني أفتي به فيمن أفطر على محرم عليه، أو بطعام محرم عليه لوجود ذلك في رواية أبي الحسن الاسدي رضي الله عنه فيما ورد عليه من الشيخ أبي جعفر محمد ابن عثمان العمري قدس سره، إنتهى والمناقشة في سند هذه الرواية، بل سابقها ناشية عن عدم الخبرة، وأما عدم العمل فلا يصلح موهناً عندنا .

وأعلم أن المدار في وجوب الكفارة على تعمد الافطار، وأما القضاء فيدور مدار عدم الايمان به وإن كان عن جهل أو نسيان بتحقيق القوت، وقدرت ان حقيقة الصوم الكف والامساك والتوطين، فليس مجرد الايمان بالمنافي أبطالا، ولا مطلق الاكل والشرب أفطارا، فانه إنما يتحقق بقلع أساس صرف عنان النفس عن الطعام، ولا يتحقق إلا بالاقدام على الطعام في النهار الخاص المعين دون جهل بكونه من شهر رمضان أو غيره، فالمتعقد ببقاء الليل أو انقضاء النهار ومن بحكمه لا يفسد صومه بالطعام وارتكاب ما ينافية، فان الامساك باق على حاله .

وهذا هو السرفي ما في الاخبار من عدم فساد صوم الناسي سواء كان في شهر رمضان أو غيرها، ففي رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن رجل نسي فاكل وشرب ثم ذكر . قال عليه السلام : لا يفطر انما هو شيء رزقه الله فليتم صومه ففيه . ثلث : دلالات .

الاول : قوله عليه السلام : لا يفطر، أي لا يتحقق منه الافطار .

الثاني : قوله عليه السلام : إنما هو شيء رزقه الله تعالى فإن محصله انه ليس مضرا بالصوم ووبالامحنة وموجبا للحرمان عما أعد للصائم وإنما هو نعمة من الله - تعالى - وممحض في كونه رزقاً له من الله لا أن النسيان من الشيطان موجب للحرمان .

الثالث : قوله عليه السلام : فليتم صومه فان اتمام الصوم معنى مبائن للعفو عن المفطر كما هو صريح الرواية الدالة على فساد الصوم لظلمة موهمة، وعن عمار بن موسى أنه سئل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينسي وهو صائم فجاءه أهله . فقال عليه السلام : يقتل

ولا شيء عليه وفي الفقيه . قال : مصنف هذا الكتاب وذلك في شهر رمضان وغيرها ولا يجب فيه القضاء .

وهكذا روي عن الأئمة عليهم السلام وروى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يأتي أهله ناسياً . قال عليه السلام : لا شيء عليه إنما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناس قال : سماعه سئلت عن رجل صام في شهر رمضان فأكل وشرب ناسياً . قال عليه السلام : يتم صومه وليس عليه قضاؤه . فقوله عليه السلام : يتم صومه صريح في أنه لم يفطر ولم يبطل صومه فيتمه ، فإن الاتمام يستحيل مع الافطار .

وروى داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسي ويأكل في شهر رمضان . قال : يتم صومه فانما هو شيء أطعمه الله إياه فتعليل الحكم بالاتمام بحصر الحكم في أنه شيء أطعمه الله إياه صريح في الصحة ، فإن أمر الأكل بين أمرين كونه ناقضاً وموجباً للحرمان عما أعد للصائم لمن صام هذا اليوم بحيث لا يتدارك ، كما هو صريح الاخبار ومجامعته مع الصوم فهذا قصر القلب وتصريح بمجامعته مع الصوم . وقول : علي بن الحسين عليه السلام وأجزاء عن صومه صريح في أنه صوم مبرء للذمة لا أنه ليس صوماً ومع ذلك لا يجب عليه القضاء . وقول : أمير المؤمنين عليه السلام فلا يفطر من أجل أنه ينسي أيضاً صريح في أن الأكل الواقع على النسيان لا يوجب الافطار . فقوله عليه السلام فانما هو رزق تفريع على عدم بطلان الصوم .

وروى الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام في حديث . قال : وأما صوم الاباحة فمن أكل وشرب ناسياً أوفاء من غير عمد فقد أباح الله - تعالى - له ذلك وأجزء صومه . وقال : أبو بصير سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صام في شهر رمضان فأكل وشرب ناسياً . فقال : يتم صومه وليس عليه قضاؤه .

وروى محمد ابن قيس عن أبي جعفر عليه السلام . قال : كان أمير المؤمنين عليه السلام . يقول : من صام فنسي فأكل وشرب فلا يفطر من أجل أنه نسي فانما هو رزق رزقه الله - تعالى - فليتم صيامه .

قال أبو بصير : قلت : لا يعبد الله عليه السلام رجل صام نافلة فأكل وشرب . قال :

فليتم صوم ذلك : ليس عليه شيء .

قال : عمار ابن موسى الساباطي سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل وهو صائم ويجامع أهله . فقال عليه السلام : يغتسل ولا شيء عليه وسئل زرارۃ وأبو بصير أبا جعفر عليه السلام عن رجل أتى أهله في شهر رمضان ، وأتى أهله وهو محرم ولا يرى إلا أن ذلك حلال له . قال عليه السلام : ليس عليه شيء .

فهذه طائفة من الروايات التي صريحة في أن المبطل للصوم المنافي له إنما هو التعمد في الارتكاب ولكن الجهل بالتحريم لا ينافي التعمد ، فمن لا يعلم بأن أكل شيء خاص أو شربه منافي للصوم فأكل وشرب عند صومه وإن كان معذوراً لقصوره ، فالشيء المنفي في الروايات إنما هو العقاب والكفارة .

ومثل هذه الروايات ما تدل على أن من اعتقد دخول الليل بحيث جاز له الافطار فأكل وشرب ثم تبين الخطاء صح صومه .

قال : زرارۃ . قال : أبو جعفر عليه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام إن كنت قد أصبت منه شيئاً .

وروى أيضاً عنه عليه السلام في حديث أنه . قال عليه السلام : الرجل ظن أن الشمس قد غابت فافطر ثم أبصر الشمس بعد ذلك . قال عليه السلام : ليس عليه قضاء .

وقال : أبو الصباح الكناني سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن أن الشمس قد غابت وفي السماء غيم فافطر ثم أن السحاب انجلي فاذا الشمس لم تغب . فقال عليه السلام : تم صومه ولا يقضيه فان الظن هنا ما بلغ مرتبة الاطمينان وإلا فلا يجوز له الاكل وعليه الكفارة على تقدير تبين الخطاء بل ما لم ينكشف الاصابه .

وروى أبو بصير عن ابيعبدالله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فروا أنه الليل فافطر بعضهم ثم أن السحاب فاذا الشمس . فقال عليه السلام : على الذي افطر صيام ذلك اليوم إن الله - عز وجل - . يقول وأتموا الصيام إلى الليل فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاءه فانه أكل متعمداً ومضى صومه .

فقوله عليه السلام : لانه أكل متعمداً صريح في أن من أكل لم يكن مطمئناً بدخول الليل وإلا لم يكن متعمداً ومضى صومه .

والاستدلال بالآية الشريفة أيضاً مبني على ذلك فإن الأكل عن عمد افطار فلا يتمكن من إتمام الصوم لفساده وبطلانه .

فظهر أن إختلاف الغرض يوجب الإختلاف في الموضوع المستتبع لاختلاف الحكم ولا تنافي بين الاخبار .

وظهر بما حققناه أن معنى الرواية انه عاص وعليه القضاء والكفارة ، وتدل الرواية على أن القضاء إنما هو للبطلان ، هذا إذا كان واجباً ، وأما إذا كان مستحباً فلا تنافي الصحة والفراغ ، كما هو الحال في مستحب الليل التارك للفحص .

وروى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل متسحر ثم خرج عن بيته وقد طلع الفجر وتبين . فقال عليه السلام : يتم صومه ذلك ثم يقضيه ، فإن القضاء مع الإتمام إنما هو على وجه الاستحباب . قال : سماعة بن مهران سئلته عن رجل أكل وشرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان . فقال عليه السلام : إن كان قام فنظر فلم يرى الفجر فأكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا إعادة عليه ، وإن كان قد قام وأكل وشرب ثم نظر إلى الفجر فرأى أنه قد طلع الفجر فليتم صومه ويقضى يوماً ، لانه بدر بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة ، فمفاد هذه الطائفة من الاخبار استحباب القضاء لمن ترك الفحص إذا أخطأ فان الفحص مستحب ، ومرجه إلى العناية بالواقع في الجملة ، ومقتضاه الاعادة إذا وقع على وجه المسامحة ، وبالجملة فوقع المنافي في الصيام الناشئ عن التسامح في الحفاظ يوجب نقضاً في الصوم يتدارك بالقضاء .

وقد يتوهم وجوب القضاء خاصة في موارد .

منها فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة تمسكاً بالاستصحاب مع تبين الخلاف وإن الفجر كان طالماً حال الفعل .

ومنها الافطار إعتماداً إلى من أخبر بان الفجر لم يطلع مع القدرة على عرفانه ويكون طالماً .

ومنها ترك العمل بقول المخبر بطلوعه والبقاء على ما كان عليه من فعل المنافي بظنه كذبه لسخرية ، فجعلوا هذه مسائل ثلاث واجمعوا على وجوب القضاء فيها دون الكفارة اغترارا بما يترأى من الروايات من غير تدقيق النظر في الجهات .

فان من أوائل البديهيّات أنّ هذه الخصوصيات لا توجب الاختلاف ، فان مستصحب الليل أما يحتمل تبين العجز بحيث إذا نظر إلى الافق تبين له ، فالخفاء والشك مستند إلى ترك النظر وعدم التصدي للاطلاع ، وأما لا يحتمل ذلك والاحتمال قد يندفع باخبار الغير بعدم الطلوع وقد لا يندفع لعدم الوثوق . بقوله : كما أنّ منشاء الشك قد يكون أخبار بطلوع الفجر مع احتمال خطائه ، أو تعمد في الكذب للسخرية أو غير ذلك ، وقد يكون عدم العلم بمقدار الليل وعدم الاحاطة بما مضى منه ، وعلى كل حال فالفرض لا يتغيّر وهو فعل المنافي للاستصحاب مع احتمال تبين العجز بحيث لو نظر إلى الافق ظهر له ، فظهر أنّ المسئلة واحدة .

وأما الحكم فهو غير معقول فان العجز الواقعي لا يجب الامساك فيه بمعنى أنّه لا يتنجز إلّا بعد البينة ، وليس فيه مما لا يعذر فيه الجاهل مع التقصير ، ولا يجب عليه الاحتياط كما هو مفاد الآيّة الشريفة ، فان الغاية هو تبين الخيط لا تحقيقه .

والاخبار صريحة في دلالتها على هذا المعنى ، فلا يفسد الصوم بمصادفته للاكل له في هذا الحال .

وكشف الحجاب أنّ الصوم عبارة عن صرف عنان النفس عن الطعام في زمان معتد به ، وهذا المعنى لا ينافي فعلية الاكل والشرب نسيانا أو باعتماد بقاء الليل أو انقضاء النهار ، وبحكم اليقين الاصل والبينة لو قلنا باعتبارها في المقام أو شهادة العدل لو قيل بحجيتها فان الافطار لا يتحقق في شيء من هذه الاحوال ، فمع حجية استصحاب الليل قبل الفحص وقوة الاحتمال لا يتحقق التعمد في الاكل والشرب الذي هو المحقق للافطار ، ولو لم يكن حجة أو قيل بوجود الفحص بمعنى توقف جريان الاصل عليه يتحقق التعمد الموجب للكفارة أيضاً .

فالتفكيك في مثل المقام مستحيل ، وإنما يفترقان فيما لم يدخل التعمد في العصيان كالمرضى والمسافر والمضطر .

وأما في المقام المفروض فيه عدم الترخيص في التعمد فلا سبيل إلى جواز الإفطار فعلى تقدير التحقق ثبتت الكفارة .

وبالجملة إذا بنيت الصوم بمعنى تأسيس أساسه بالليل ولم يعدل عنه فهو باق والمفروض كونه إلى إستصحاب الليل وأخذه باليقين الذي لا يجوز نقضه بالشك ، وهذا المعنى بالليل وإن لم يكن صوماً بالفعل وإنما يصير كذلك بعد الفجر لكنه صوم بالهيولى ، وفرق بينه وبين العزم فإن كل دورة مشتملة على الليل والنهار جامعة بينهما وموحدة لاتحادهما بهذا الاعتبار .

فالامساك بالليل عن الطعام في النهار صوم نهارى لكنه بالهيولى ، بخلاف العزم السابق في الدورة السابقة ، فإن الامساك عن الطعام في كل زمان انما يتحقق في ذلك الزمان لا قبله ولا بعده ، والليل وإن كان سابقاً على النهار ومبايناً له إلا أنه متحد معه في الدورة ، ولهذا يصح التعبير عن الدورة باليوم والليل في بعض المقامات ، وليس هذا الاتحاد في الاسبوع والشهر والسنة والقرن ، بل هو من قبيل إتحاد الكلمات مع الآية وأجزاء الكلمة معها ، لا من قبيل إتحادها مع السورة والقرآن ، وكذا الانامل بالنسبة إلى الاصابع فلا بد من تحقق الامساك في الدورة .

والأفضل التبيين بمعنى إيقاعه بالليل ، وأما قبله فيستحيل فعليته وإنما هو عزم وإرادة فما يقع في ليلة الصيام أمر بين الأمرين العزم وفعلية الصيام ، لا بمعنى أن ما في الليل قوة أو شأن ، بل بمعنى أنه إمساك عن الطعام في نهار هذه الدورة بالفعل وإنما المتأخر هو النهار لا الامساك .

فلو نسي أنه يريد الصيام وأنه شهر رمضان وزعم بعد الجزم والامساك أنه في شهر شعبان للذهول والنسيان فاتى بالمنافي لم يفسد صومه ، بخلاف ما إذا طرأ هذا الحال قبل التوطين في ليلة الصيام .

فإن العزم السابق على الدورة لا يكفي في إنعقاد الصيام لانه ليس إمساكاً

بالفعل وانما هو عزم على الامساك والصوم وإن لم يتحقق بالفعل في الليل بالنسبة إلى الليل ، لكنه بالنسبة إلى النهار متحقق وهذا معنى دقيق له نظائر ، فالنفس الناطقة قبل أدراكها للضروريات التي هي الموارد لاكتساب النظريات الذي هو التعقل عقل ؛ أي - مدرك للنظريات لكن بالهولي وبعد أدراك الضروريات وقبل الاستطاعة على النظر عقل بالملكة ، وبعد الوصول إلى تلك الرتبة عقل بالفعل .

فاذا بلغت مقام الشهود صارت بالمستفاد فهي في اول تعلّقها بالبدن مجردة ، و التعقل و التجرد متلازمان وعدم الفعلية في مثل المقام ليس بمعنى الشان و الاستعداد بل انما مرجعه الى عدم النضج .

ويشبه السفر المتحقق بالتجاوز عن حد الترخص ، فان طي ثمانية فراسخ امر تدريجي حيث يتحقق ، و ينتهي الى هذا المقدار استقرار كون اول الخروج عن الحد اول السفر ، فكونه مسافرا بمجرد التجاوز امر مراعى يشبه كون النفس عقلا هيولائياً ، بل كون النطفة المستقرة في الرحم ولداً من هذا الباب فانها بالترقي يكون مولودا بالفعل فهو مراعى .

وهو السر في وجوب عزل سهمه فان خروجه حيا يوجب استقرار كونه مولودا من اول الامر ، بل الفضولي بالنسبة الى من اليه الامر و الاستناد اليه من هذا الباب . و بالجملة فبعد تعلق الامساك بما يكون النهار جزء له تحقق الصيام ولو كانت فعلية المتعلقة معتبرة فيه زائداً على ذلك استحالة لان الزمان ليس قارا .

فالشخص في اول النهار ليس مدركه تاماً حتّى يمسك فيه عن الطعام مع ان الصيام امساك اليوم فتقديمه في اول الفجر أيضاً ليس الا باعتبار ان اليوم امر واحد يكفي في تعلق الامساك به وقوعه في اول الفجر .

فظهر ان الروايات الامرة بالقضاء اذا لم يتفحص مع قوة الاحتمال حيث صادف اكله لطلوع الفجر انما اريد بها الاستحباب ، فانه مقتضى استحباب التفحص فان مرجعه الى وقوع نقص في الصوم في هذه الصورة فيتدارك بالقضاء .

و قد خفي ما حققناه على جماعة فزعموا ان المنافي للصوم إنما هو نفس الاكل و

الشرب وغيرهما من المنافيات وان لم يتحقق التعمد .

وتوهم بعضهم تحقق التعمد في الفرض بل في صورة النسيان لكن الصوم الشرعي مغاير للصوم الغوي ، فحيث قام الدليل على عدم اعتبار اللغوي سقط اعتباره كما في الناسي ، فوجوب القضاء في المقام مقتضى الاصل كما ان عدم الكفارة كذلك .

بل قديتوهم دلالة ، قوله : **لَا يَصِلُ إِلَى الصَّائِمِ شَيْءٌ** إذا اجتنب أربع خصال على ذلك ، فانه يصدق عليه انه لم يجتنب ما يضر الصائم .

و هذا من غرائب الادهام فان الاجتناب ليس إلا صرف عنان النفس المعبر عنه بالامساك والتوطين والعزم وهو متحقق ، والافعدم تحقق الصوم مع عدم الاجتناب عن الطعام من ابده البديهيات .

فانه لاحقيقه إلا ذلك ، وليس في الرواية تعرض لذلك لضرورته وإنما المقصود فيها حصر المنافي في الاربع وإن غيره ليس مبطلآ له .

مع إن الآية الكريمة و هي قوله - عز من قائل - حتى يتبين اصرح و اولى في مرحلة الاستدلال ، بل لاحصر لما يدل على منافات الطعام للصيام ، و انما الشان في اثبات ان الاجتناب لم يتحقق ، وليس المرجع في هذا المعنى الروايات بل هو امر وجداني ضروري ، وليس في الشرع للصوم معنى غير ماهو في اللغة ، بل ليس في الناسي ما يمكن ان يقال انه صوم بعد فرض تعمه في الاكل .

و قد عرفت صراحة الاخبار في عدم منافات هذا الاكل للصوم و ان الاجزاء من هذه الجهة .

وظهر بما حققناه ان ذهابهم إلى عدم وجوب الكفارة فيما إفطر للظلمة الموهمة مناف لما هو صريح الرواية حينئذ كونه متعمدا في الافطار ، و بعد هذه الصراحة و التصريح بانه لا يقدر على اتمام الصيام المأمور به لاحاجة إلى بيان وجوب الكفارة فانه إنما يترتب على تعمد الافطار وقد تحقق .

وقد اشتهر الحكم بوجوب القضاء خاصة أيضاً فيما إذا إفطر تقليداً لمن أخبر إن الليل مضى ثم تبين فساده ، وفيما إفطر للظلمة الموهمة لدخول الليل و في جعلهما



صورتين ما تقدم فإن افطار مستصحب النهار من غير حجة شرعية صورة واحدة ، و كون الباعث أخبار من لا يجوز التعويل على خبره ، أو الظلمة الغير الموجبة لليقين ليس فارقاً ، فمستصحب النهار أما يعول في الافطار على ما يرد على الاصل أو الحكم عليه و أما ليس كك .

فعلى الأول : لا يتحقق منه الافطار لما عرفت من إعتبار التعمد فيه المنافي للاعذار و على الثاني : لا مجال للاشكال في وجوب الكفارة عليه .

و أما القضاء فأمره أوضح ، و قد اضطربت الكلمة و عمت الحيرة ، فبين من جعل مستصحب ، الليل عنواناً مباحناً لمستصحب النهار وفصل : في الاول : بين من ترك المراعات مع التمكن منها و بين من عجز أو أكل بعد المراعات فحكم في الاول : بوجوب القضاء خاصة دون الثاني : إستناداً إلى ما يترأى من بعض الروايات .

مع إنه ليس في الاخبار أشعار بالترقية بين القادر على الفحص و الاستعلام ، و القاصر مع إنه ليس تكليفاً يعتبر في تنجزه القدرة و لا شرطاً في جواز الاكل فان الاستصحاب يجري من غير فحص ، فانه شبهة موضوعية و ليس من الموارد التي ثبت فيها اشتراط الفحص ، بل الثابت بالآية و الاخبار خلافه ، و فصل ، في الثاني : بين الوهم و الظن الغالب فحكم . في الاول : بالقضاء خاصة دون الثاني : و بين من جعل المستثنين من واد واحد ، فجعل العنوان متناول المفطر مع الخطاء ففصل بين التمكن من المراعات و عدم ، و على . الاول : بين الفعل والترك سواء كان مستصحب النهار أو مستصحب الليل .

و في كلاماتهم إضطراب من وجوه شتى ونحن نتعرض لبعض الكلمات .

ففي التذكرة لو ظن بقاء الليل فأكل أو شرب أو جامع و بالجملة فعل المفطر ثم ظهر له إن فعله صادف النهار و إن الفجر قد كان طالعاً و جب عليه إتمام الصوم و القضاء خاصة و لا كفارة عليه لانه مفرط بترك المراعات فوجب القضاء لافساد الصوم بفعل المفطر و لا كفارة لعدم الاثم و إصالة البقاء .

و أما مع المراعات فلان الاصل بقاء الليل و قد اعتضد بالمراعات ، فكان التناول

جائزاً له مطلقاً فلا فساد حينئذ وجرى مجرى الساهي إنتهى .

وفيه إن فعل المفطر مع الجواز للأصل وعدم وجوب المراعات ليس موجباً للافطار كما في الناسي ، و كونه بعد تسليم جواز ركونه إلى الأصل من غير فحس مفرطاً واضح الفساد ، وتعليقه عدم القضاء مع المراعات بالجواز منافي له ، فالحق ما إعترف به حيث ، قال : فكان التناول جائزاً له مطلقاً فلا فساد حينئذ و جرى مجرى الساهي و لم يات بما يدل على إنه مع ترك المراعات مفرط مع إعترافه بجواز العمل له وعدم وجوب المراعات .

ثم ، قال : لو أخبره غيره بان العجز لم يطلع فقلده و ترك المراعات مع قدرته عليها ثم فعل المفطر و كان الفجر طالعاً وجب عليه القضاء خاصة لانه مفرط بترك المراعات فافسد صومه وجب عليه القضاء و الكفارة ساقط عنه لانه بناءً على إصالة بقاء الليل و على صدق المخبر الذي هو الأصل في المسلم إنتهى .

و فيه ما عرفت من عدم التغاير و عدم تعدد المسئلة و فساد الحكم بانه مفرط و التناقض بين الحكم لوجوب القضاء بالتفريط و الافطار عن عمد وبين الحكم بسقوط الكفارة للأصل .

و أوضح فساداً ما جعله الأصل في المسلم من صدق الخبر ثم ، قال : لو إفطر لظلمة عرضت توهم منها دخول الليل ثم ظهر مصادفة للنهار وجب القضاء خاصة لتفريطه حين يبنى على وهمه ، ولو ظن دخول الليل لظلمة عرضت أمّا لغيره أو غيره فافطر ثم تبين فساد ظننه أتم صومه و وجب القضاء عليه عند أكثر علمائنا و هو . قول : العامة لانه تناول ما يفسد الصوم عامداً فوجب عليه القضاء و لا كفارة لحصول الشبهة إلى إن . قال : و من طريق الخاصة ما رواه أبو بصير عن الصادق عليه السلام ثم ذكر الرواية .

و هذا كلام عجيب فان الوهم المقابل للظن عبارة عن الطرف المروج ، و لا إشكال في إن الافطار مع استصحاب النهار بمجرد الاحتمال الموهوم تعمد في الافطار كما إعترف به من انه تفريط ، فكيف لا يجب عليه الكفارة بل وكذا الحال مع الظن لعدم ثبوت إعتباره وإلا لم يجب القضاء أيضاً لان الافطار لا يتحقق إلا بالتعمد بل تجب

الكفارة وإن لم تظهر مصادفة النهار، وفساد الظن وحصول الشبهة لا يمنع من الكفارة الثابتة بالتعمد في الإفطار فانها ليست عذراً لجريان إستصحاب النهار .  
و أما رواية أبوبصير فهي صريحة في وجوب الكفارة لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لانه أكل متعمداً ،

وقد عرفت إنّ الإقتصار على ذكر القضاء لا إشعار فيه بعدم وجوب الكفارة و سقوطها كيف و هو متعمد بالفرض ، و لأعذر له فلا يعقل السقوط فعلى تقدير دلالة الرواية عليه و جب طرحها لمخالفتها لما هو معلوم من الشرع .  
و أعجب من ذلك انه نقل عن الشيخ قولاً بسقوط القضاء في الفرض إستناداً إلى رواية أبي الصباح ، و أورد عليه بالمناقشة في السند فانّ النقل على تقدير صحته لا حاجة في إبطاله إلى ذلك ضرورة عدم تعقل سقوط القضاء و الكفارة عن إفطر متعمداً بمجرد الشبهة ولا دلالة في الرواية على ذلك .

و أعجب من ذلك انه . قال: بعد ذلك و أعلم انه لا فرق بين بقاء الليل ودخوله فانّ الأوّل أعتد باصالة البقاء . و في الثاني : أعتد بضده و هو إصالة عدم الدخول مع إنه متمكن من الصبر إلى ان يحصل اليقين إنتهى .  
فانّ نفى الفرق بين مستصحب النهار إستناداً إلى إعتضاد الظن بدخول الليل بضده و هو إستصحاب النهار لامعنى له ، و كانه سهو من قلمه الشريف و المعصوم من عصمه الله تعالى .

فالحق مانقله بعد ذلك عن بعض اصحاب الشافعي من ان مذهبه انه لا يبطل الصوم اذا ظنّ أنّ الصبح لم يطلع بعد لاصالة بقاء الليل بخلاف آخر النهار فان الاصل بقاء النهار ، فالغلط في . الاولى : معذور دون . الثانية .

ثم . قال : فلاحوط للصائم الامساك عن الافطار حتى يتّعين الغروب لاصالة بقاء النهار فيستصحب الى ان يتّعين خلافه ، و نواجتهد و غلب على ظنّه دخول الليل فالاقرب جواز الأكل ، وللشافعية وجهان هذا . احدهما : والثاني . لا يجوز لقدرته على تحصيل اليقين .

وامافي اول النهار فيجوز الاكل بالظن والاجتهاد لاصالة بقاء الليل ، ولو اكل من غير يقين ولا اجتهاد فالحكم ما تقدم له وان تبين الصواب فقد استمر الصوم على الصحة . لا . يقال : ان مقتضى الدليل عدم صحة الصوم كما لو صلى في الوقت مع الشك في دخوله ، وكما لو شك في القبلة من غير اجتهاد وتبين له الصواب لا يصح صلواته . لا نا . نقول الفرق ان ابتداء العبادة وقع في حال الشك فمنع من الانعقاد وهذا انعقدت العبادة ، انتهى .

وفيه ان مقتضى استحباب النهار عدم جواز الاكل حتى يتيقن دخول الليل وعدم الاعتداد بالظن ، وامافي اول النهار فلا حاجة الى الظن والاجتهاد ولا وجه للبطلان على تقدير تبين الصواب والحكم في الصلوة فاسد والفرق لا محصل له . وفي اللزمة عدما يجب فيه القضاء خاصة ما تناول من دون مراعات ممكنة فإخطاء سواء كان مستصحب الليل او النهار ، ثم . قال : وقيل لو افطر لظلمة موهمة ظانا فلا قضاء فهو جمع بين مستصحب الليل ومستصحب النهار ومقتضاه الحكم بعدم وجوب القضاء على من ظن دخول الليل ولم يتمكن من المراعات لحبس او عمى او غيم وهو عجيب . واعجب منه نسبة الخلاف الى الشيخ قدس سره فيما لو افطر لظلمة موهمة ظانا ، فان هذه الصورة عندهم داخلية فيما لا يتمكن من المراعات على ماصر حوايه فكيف يكون الشيخ قدس سره مخالفا له .

قال : في الروضة واحترز بالمراعات الممكنة عن تناول كذلك مع عدم امكان المراعات لغيم او حبس او عمى حيث لا يجد من يقلده فانه لا يقضى لانه متعبد بظنه ، وهو صريح فيما . قلناه : من ان الظلمة من الصور التي لا يتمكن الشخص فيها من المراعات وفيها ايضاً ولو لا النص على القضاء لا يمكن . القول : بعدمه للاذن المذكور ، وفيه ان وجوب القضاء بعدما فرض عدم تحقق المنافي للأذن غير معقول فلا مناص من حملها على الاستحباب . ثم . قال : واما وجوب الكفارة على . القول : المحكي فاوضح ، والظاهر انه غلط في النسخة وان الصحيح السقوط لا الوجوب .

وفيه ايضاً واعلم ان المصنف نقل القول : المذكور جامعاً بين توهم الدخول

بالظلمة وظنه مع ان المشهور لغة واصطلاحاً ان الوهم اعتقاد مرجوح وراحجه الظنّ عباراتهم وقعت ان لو افطر للظلمة الموهمة وجب القضاء ، ولو ظن لم يفطر ؛ اي - لم يفسد صومه ، فجعلوا الظنّ قسيماً للوهم فجعله هنا بين الوهم والظن في نقل كلامهم اشارة الى الوهم في كلامهم ايضاً الظن ، اذ لا يجوز الافطار مع ظن عدم الدخول قطعاً واللازم منه وجوب الكفارة ، وانما يقتصر على القضاء لو حصل الظن ثم ظهرت المخالفة انتهى وفيه إن عدم الجواز مشترك لعدم إعتبار الظن مع أنه آية الله صرح في التذكرة بعدم وجوب الكفارة مع الوهم المقابل للظن و كلامه يابى عن حمله على الظن ، نعم غلبة الظن في بعض الكلمات عبارة عن الاطمينان ، والوهم المقابل له عبارة عما لم يباغ تلك المرتبة ولكن الواجب في ثبوت القضاء والكفارة معاً على الاول : وسقوطهما عن الثاني : وفيها لكن يبقى سؤال الفرق بين المسئلتين حيث حكموا مع الظن بانه لا أفساد إلا أن يفرق بين مراتب الظن فيراد من الوهم أول مراتبه ومن الظن قوة الرجحان .

وبهذا المعنى صرح بعضهم فاد بعض تحقیقات المصنف (ره) على كلامهم ، أن المراد من الوهم ترجيح أحد الطرفين لامارة غير شرعية ، ومن الظن الترجيح للإمارة الشرعية فشارك بينهما في الرجحان وفرق بما ذكر ، وهو مع غرابته لا يتم لأن الظن المجوز للافطار لا يفرق فيه بين الاسباب المتغيرة له إنتهى .

وفيه أن المراد بالقوة والغلبة الاطمينان وهو علم صغير فانه عبارة عما يوجب سكون النفس وإن كان ظناً لمشاركته للعلم في مناط الاعتبار .

وما أورده على المصنف غريب ، فان الامارة الشرعية يجوز الركون إليها دون غيرها ، فكيف . يقال : أن المجوز للافطار لا يفرق فيه بين الاسباب ، نعم هذا يتجه على الوجه الآخر لو كان المراد من القوة مالم يبلغ درجة الاطمينان وقد عرفت ما فيه ، وبما حققناه كثير من الانظار في كلماته وكلمات غيره .

قال : قدس سره وقد أتفق لكثير من الاصحاب في هذه المسئلة عبارات قاصرة عن

تحقيق الحال جدافتملها و تبيين لك أن عبارته أيضا كذلك .

ولبعض من قارب عصرنا قدس سره كالام أعجب من كلمات الجميع ، فحمل الوهم على القطع وأنه المراد بالظن في الاخبار الامرة بالقضاء مع أن في بعضها التعليل بأنه أكل متعمدا فزعم دلالة الروايات على وجوب القضاء ، حيث قطع بان السحاب هو الليل ثم تبين خلافه بخلاف ما لو علم أن في السماء غيما ومع ذلك ظن دخول الليل فلا يجب عليه القضاء ومضي صومه .

وأعجب من ذلك أنه زعم كون رواية سماعة كالصريحة فيما توهمه مع إشتغالها على التعليل بأنه أكل متعمداً .

وأعجب من الجميع المناقشة في دلالة رواية سماعة الامرة بالقضاء معللاً بالتعمد باحتمال ارادة الانتماء من القضاء ، والاستدلال بالاية لاينا فيه بل يؤكد . كقوله من اكل متعمداً والتعمد في الاكل الموجب للقضاء إنما يتصور بعد الانجلاء لأنه إفطار حينئذٍ لا قبله ، إذ هو تعمد للأكل كناسي الصوم لا للإفطار أعاذنا الله - تعالى - من مثل هذه الزلة ووقفنا للاستقامة والشكر .

ومن الامور التي يتوهم إيجابه للقضاء خاصة تعمد القي إستناداً إلى الاقتصار على القضاء في النصوص مع كونها في مقام البيان مع أن في بعضها بعد الامر بالاعادة التعرض لائمه وأنه إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له ، وهو كالصريح في عدم الكفارة التي إليها يفرغ في تكفير الذنوب .

ويندفع هذا التوهم بان التعهد في الافطار من غير عذر هو الموجب للكفارة كما ثبت بالاخبار ، وحيث تحقق هذا المعنى كفى لايجابها ، ولا أشعار في عدم التعرض لها في المقامات الخاصة بالعدم والالذل على وجوب الانابة .

فهذا الروايات في مقام بيان منافات التعمد للقي مع الصيام و وجوب الاعادة عبارة اخرى عن البطالان .

واما الكفارة فيسكني في بيان وجوبها ما دل على أنها أثر التعمد في العصيان

بترك إمتثال الامر بالصوم ولا معنى لتكراره .

وأما التعرض لللاثم وعدم ذكر ما يكفره ففيه أن الكفارة تكليف مرتب على ترك الصيام في بعض الموارد وأن لم يكن على وجه العصيان كالحامل المقرب والمرضة القليلة اللبن وغيرهما ، وإنما تكفيره التوبة وليس منها ذكر في هذه الاخبار مع أن الوسائل لتكفير الذنوب كثيرة ولا دلالة لعدم التعرض لها في المقام على العدم . فقوله عنه : إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له لا دلالة الاعلى أنه عاص مستحق للعقاب وكل من ارتكب كبيرة يصح أن . يقال : هذا في حقه مع انفتاح باب التوبة وكثرة الوسائل إلى تحصيل الرضوان والفوز بالجنان والخلاص من النيران .

ومن العجيب الجواب عن إطلاق الإفطار في الروايات المستلزم للكفارة بان تعقيبه بالقضاء بيان لارادته بالخصوص من الإفطار فان وجوب القضاء أثر الإفطار ، فكيف يتوهم إطلاقه عليه وابن التفریع من البيان .  
و توهم إن الإفطار بتجوزه فيما عدى الاكل لا اطلاق فيه بالنسبة إلى الآثار .

ويندفع ، بان وجه الشبه إنما هو الافساد المشترك ففيما عدى الطعام المزيل لحقيقة الصيام لا يراد منه إلا الفساد ولا معنى لاعتبار أثر مخصوص كالقضاء .

وظهر بما حققنا أنه لامنفات بين بقاء حقيقة الصيام وطرو المفسد ، فعدم تحقق الإفطار حقيقة لا ينفع في المقام مع أنك عرفت أن التعمد في القيء إنما يكون لاستدامة رجوع شيء مما خرج إلى الجوف فهو تعمّد في الإفطار حقيقة ، ولا منفات بين ما يبدل على حصر المفطر في غيره وبين كونه مفطراً فتدبر .

وأما دخول الماء أو غيره فان دخل في الإفطار عن عمد لانه عرض نفسه لذلك كالعطشان الذي لا يزال يدخله في فمه فلا إشكال في وجوب الكفارة عليه وإلا فلا شيء عليه .

وإلى ما ذكرنا يرجع ما في الاخبار ، ولا دلالة على وجوب القضاء خاصة بل قد عرفت استحالة التفكيك مع التعمد في الإفطار .

وحيث فسد الصوم عصيانا حرم الاتيان بالمنافي في بقية النهار كما يستفاد من الاخبار ، وترتب الكفارة على الاول : لا إشكال فيه . وأما الثاني : فليس إفطاراً و مع ذلك يوجب الكفارة فتكرر بتكرر الموجب من غير فرق بين الجماع وبين غيره كما مر مفصلاً .

وظهر بما حققنا أن إمساك اليوم يتحقق بمجرد التلبس ولكنه قبل الانقضاء صالح للافساد المعبر عنه بالافطار ، فمن أكل في أثناء النهار أفطر حقيقة ولا يعقل إلا بعد تحقق الصيام ، فالمتستجمع للشرائط ينجز عليه التكليف وأن علم بطرو المزبل في الائتاء ولا منافات بين العجز عن الاتمام وبين القدرة على الاحداث ، فالشخص قبل التلبس بالسفر يجب عليه الصيام وإن علم بانه يسافر فيعجز عن الاتمام فان الاتمام في المقام ليس بمعنى الاتيان لجميع الاجزاء كما في الصلوة ، لما عرفت من بساطة الصوم وعليها تفرع ما لا إشكال فيه من الاكتفاء بالنية في الناسي قبل الزوال في الواجب والاجتزاء بها في المندوب في آخر النهار ، بل عرفت الاكتفاء بهاء في آخر النهار مطلقاً بل الاتمام المأمور به في قوله : - عز من قائل - ثم اتموا الصيام إلى الليل عبارة عن التحفظ عليه وعدم الابطال بالاتيان بالمنافي قبل الليل .

فظهر أن هذا الحكم ليس متفرعاً على جواز أمر الامر مع العلم بانتفاء الشرط فان القدرة على الاتيان بالملكف به حاصل قبل طرو العذر والمأمور به يتحقق بمجرد التلبس لبساطته ، والا لجاز لمن يعلم بانه يسافر الافطار بل يجب ويحرم عليه الصوم قبل التجاوز عن حد الترخص فان إنتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وتكليف العاجز مستحيل .

ومن الغريب تخصيص وجوب الكفارة والعدم بالخلاف وتوهم إبتنائهم على جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وعدمه مع أنه فرع على المسئلة الاولى التي أطبقوا فيها على الوجوب ، وكيف يمكن أن يتوهم جواز الافطار لمن يعلم أنه يسافر قبل التلبس بالسفر والخروج عن حد الترخص بل مع العلم بطرو سائر الاعذار من



المرضى والحیض والنفس والجنون بل الموت في الاثناء ، ويلزم من قال : بعدم وجوب الكفارة لانكشاف عدم التكليف من أول الامر إباحة الإفطار مع العلم بطرو احداث العذر قبله واني له بذلك ، كما أنه يلزم عدم الكفارة عند من يتوهم أنها للامر الظاهري مع العلم فانه سيحدث العذر و للاصوليين في مسألة جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط كلمات واهية .

وقد عرفت عدم ابتناء هذا الفرع على ذلك الاصل ، وكلمات الفقهاء أيضاً في غاية الاضطراب .

فمنهم من ذهب إلى سقوط الكفارة مطلقاً زعمانه أن العجز عن الاتمام لطرو القاطع يكشف عن عدم التكليف بالصيام من أول : الأمر ويلزمه تجويز الإفطار للعالم بطرو القاطع قبل أن يحدث ، بل يلزمه أن يفتح باباً للإفطار لمن يتمكن من السفر فمن عصى بالإفطار يجوز له أن يسافر لرفع الحرمة وإسقاط الكفارة ورفع الحد ، وحيث رأى بعضهم شناعة هذه المقالة التجاء إلى التفصيل ، ففصل بين ما كان العذر اختيارياً كالسفر وبين غيره .

ومنهم من اقتصر على ما كان الاحداث للفرار عن الآثار وبين غيره . وزعم بعضهم دلالة بعض الروايات الواردة في الفرار من الزكوة بعد الاستقرار على ذلك ، مع أن الذي فيها إنما هو تنظيره بالسفر للإفطار بعد الزوال ، ومن المعلوم أن هذا خارج عما نحن فيه فان الكلام فيما يسقط معه الصوم ، ومن المعلوم أن السفر بعد الزوال ليس كذلك .

فالتحقيق وجوب الكفارة مطلقاً فان الصيام كالإيمان والتوبة والطهارة والعقد معنى بسيط لكنه مؤجل بالغروب تبعاً لموضوعه الذي يزول بالتبدل بالصد فان الغروب ضد الطلوع وكل أمر بسيط إذا تبدل بصدّه قبل أجله صار كالعدم ، وعليه يتفرع حبط الكفر للإسلام .

قال : - عزّ من قائل - لئن أشركت ليحبطن عملك وأن الإسلام يجب ما قبله

وبالجملة فتبدل الامر البسيط بالضد والنقيض بجعله كالعدم فيتوهم أنه كاشف عن الفساد من أول: الامر.

فعدم فراغ الذمة بانهدام أساس الصيام بالافطار لاينافي الانعقاد على الوجه المعتبر وعدم التمكن من دفع المنافي لاينافي القدرة على الاحداث فلاوجه لعدم التنجز قبل المزيل ، وهذا ما أردناه من بيان غوامض كتاب الصوم .

وأما بقية المسائل فليست بهذه المثابة من الغموض ، ونسئل الله - تعالى - أن يوفقنا لما هو أهم من التعرض لبقية هذا المبحث ، والحمد لله - تعالى - كما هو حقه على هدايته إلى ما خفي من شريعته ، تمت في يوم الاربعة بيد العبد المحتاج إلى رحمة ربه ، علي بن عبد الرحمن عفى الله عن جرائمهما بمحمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين في سنة ١٣٢١ .

عنيت بنشره مكتبة الصدر - تهران